

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za komparativnu književnost

**Jacques Derrida: etika melankolije, ontologija žalovanja**

Diplomski rad

Jurica Grgić

Mentor: dr.sc. Luka Bekavac

Zagreb, 2017.

## Sažetak

Ovaj rad uzima Derridaove uvide u koncept žalovanja koji su posljedica njegovog dugogodišnjeg bavljenja psihoanalitičkom mišlju da bi postavio ključna pitanja odnosa između žalovanja, melankolije i formacije subjektivnosti. Derridaov model žalovanja značajno mijenja klasični psihoanalitički model žalovanja, revidirajući i kombinirajući konceptualne aparate psihoanalize, filozofije i književnosti: *inkorporacija/fantom* (Abraham i Torok), *Gedächtnis* (Hegel), *retoričnost* (de Man), *apsolutni Drugi* (Levinas), *smrt* (Heidegger). Dok klasično psihoanalitičko shvaćanje žalovanja zahtijeva da oživimo, ponovno proživimo i zatim se odrekemo sjećanja koja nas vežu s umrlima, Derrida smatra da je smrt drugog konstitutivna za naš samoodnos i odnos prema drugom, te je vidi kao priliku za kontinuirani angažman s mrtvima. Derrida artikulira novi model žalovanja koji je bliži freudovskoj melankoliji te koji melankoliju premješta iz područja patologije i pridaje joj etičko značenje. Derridaov model žalovanja nudi poštovanje prema (umrlom) Drugom kao Drugom te nam daje mogućnost rekonstitucije sebstva i kontinuiranog kreativnog susreta s Drugim.

Ključne riječi: *sablastologija, sebstvo, drugi, smrt, žalovanje, melankolija, fantom, sablast, inkorporacija, introjekcija, Gedächtnis, arrivant, aporija.*

## Sadržaj:

Uvod: Sablastologija i njezin utjecaj na znanost o književnosti.....	4
Spektralna logika dekonstrukcije.....	13
Spektralnost i studiji traume.....	17
Derridaova revizija Freudovog koncepta žalovanja.....	21
Održavanje dijaloga s mrtvima?.....	27
Etika melankolije.....	33
Derrida i de Man: <i>Gedächtnis</i> vs. <i>Erinnerung</i> .....	37
Derrida i Heidegger: smrt drugog, konstitucija sebstva, ontologija žalovanja.....	41
Melankolična subjektivnost.....	47
Rad tugovanja kao opća forma intersubjektivnosti.....	52
Literatura.....	54

## Uvod

### Sablastologija i njezin utjecaj na znanost o književnosti

#### *Progonjena tekstualnost*

Posljednjih godina, odnos prema mrtvima postao je važan trend u kritičkoj i psihoanalitičkoj misli. Ono što se ponekad naziva „sablastologija“, ima dva distinktivna, povezana i do neke mjere nekompatibilna izvora. Riječ je u njezinom izvornom francuskom obliku „hantologie“ (eng. *hauntology* ili *sablastologija*) skovao Jacques Derrida u svojoj knjizi *Sablasti Marxa* (*Spectres de Marx*, 1993), koja je postala jedan od najkontroverznijih i najutjecajnijih radova njegovog kasnog perioda. Marksisti i lijevo orijentirani čitatelji bili su manje entuzijastični oko Derridaove tvrdnje da je dekonstrukcija oduvijek bila radikalizacija Marxova nasljeđa. Međutim, u književnim krugovima Derridaova rehabilitacija duhova kao respektabilnog predmeta istraživanja pokazala se iznimno plodnom. Sablastologija potkopava ontologiju, zamjenjujući prioritet *bitka* i *prisutnosti* figurom *duha/sablasti* kao onog što nije ni prisutno ni odsutno, ni mrtvo ni živo. Obraćanje pozornosti na duha ima snagu etičkog naloga ukoliko duh okupira mjesto Levinasova Drugog koji nije razumljiv unutar nama dostupnih intelektualnih okvira, ali čiju smo drugost odgovorni očuvati (Davis, 2013: 53).

Sablastologija je stoga povezana s dekonstrukcijom, te predstavlja novi aspekt etičkog zaokreta dekonstrukcije do kojeg dolazi nakon 1980-ih. Sablastologija također nema nikakve veze s tim vjeruje li netko u duhove ili ne, kao što Frederic Jameson kaže: „Spektralnost ne uključuje uvjerenje da duhovi postoje ili da je prošlost (a možda čak i budućnost koju oni proriču) još uvijek uvelike živa i operativna unutar sadašnjosti: sve što ona kaže, ako se može reći da govori, jest da sadašnjost nije toliko samo-dostatna kao što tvrdi da je; da bi bilo bolje kad ne bi računali na njezinu gustoću i čvrstoću, koje bi nas pod iznimnim okolnostima mogle izdati“ (Jameson, 1999: 39).

Drugi, kronološki raniji, ali ne toliko priznat izvor sablastologije je rad psihoanalitičara Nicolasa Abrahama i Marije Torok, pogotovo u nekim od eseja prikupljenim u *L'Ecorce et le noyau* (1978), te u radu Marije Torok nakon smrti Abrahama. Zapravo, Derrida je odigrao ključnu ulogu u prenošenju njihovog rada široj publici. 1976, godinu dana nakon smrti Abrahama, njihova radikalna prerada Freudovog slučaja Čovjeka vuka – *Le Verbiere de l'homme aux loups*, pojavila se u Flammarionovoj 'Philosophie en effet' seriji, a Derrida je

bio jedan od urednika serije. Derrida je također napisao dugačak i utjecajan predgovor knjizi naslovljen 'Fors: Les Mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok'. Derridaov esej sugerira određen stupanj sličnosti između njihovog i njegovog rada, ali s druge strane, Derrida nema gotovo ništa za reći o njihovom radu na *fantomima* te o značajnim razlikama između njihove i njegove vlastite misli (Davis, 2013: 54).

Abraham i Torok zainteresirali su se za transgeneracijsku komunikaciju, pogotovo za način na koji neotkrivene traume prethodnih generacija mogu poremetiti živote njihovih potomaka, čak i ako oni ne znaju ništa o njihovim dalekim uzrocima. Ono što Abraham i Torok nazivaju *fantomom* je prisutnost mrtvog pretka u živućem Egu, koji pokušava spriječiti razotkrivanje svojih traumatičnih i obično sramotnih tajni. Jedna ključna posljedica ovoga jest da se *fantom*, za razliku od onoga što je tipično za npr. većinu gotičkih priča o duhovima, ne vraća iz mrtvih da bi otkrio nešto skriveno ili zaboravljeno, da bi ispravio neku nepravdu ili prenio poruku koja bi inače mogla ostati nezapažena. Sasvim suprotno, *fantom* je lažljivac, njegova svrha je obmanuti progonjenog subjekta i pobrinuti se da njegova tajna ostane nepoznata. Prema tome, *fantomi* nisu duhovi umrlih, nego „praznine nastale unutar nas posredstvom tuđih tajni“ (Abraham i Torok, 1978: 427). Ovaj uvid nudi novo objašnjenje priča o duhovima koje možemo smatrati medijacijom kodiranih, neizrecivih tajni prošlih generacija u mediju fikcije (Davis, 2013: 54).

Abraham i Torok smatraju da je traumatski potencijal neke intruzije/događaja definiran prema učincima koje ostavlja na subjekt. Oni tvrde da se traumatično može pronaći u svakom iskustvu koje je nemoguće psihički metabolizirati, tj. znati, misliti, verbalizirati, simbolizirati i time ga pretvoriti u podnošljiv aspekt iskustvenog svijeta subjekta. Takva neprobavljiva iskustva stvaraju rane u psihičkoj mreži, te stoga uništavaju individuin smisao za koherenciju i kontinuitet. Time što su neprobavljivi i nemoguće ih je integrirati u strukturu psihičkog života, ti iskustveni fragmenti su rascijepljeni te izmješteni u izolirane psihičke regije, dijelove sebstva koji nastaju kao odgovor na psihički rad koji je trauma nametnula. Disocirane od iskustvenog sebstva, ove izolirane regije postoje potpuno izvan dosega subjektovog znanja. Tajne, ali ne i nesvjesne, one imaju status psihičke ničije-zemlje ili slijepih-zona, oko kojih gravitiraju veliki segmenti simboličkog polja individue. Subjektivno iskustvo ograničeno je na dojam skrivanja stranog entiteta, „nečega“ što daje poticaj neobjašnjivim osjećajima, a ponekad i psihičkim i somatskim simptomima. Zbog njegove radikalne stranosti egu, Abraham i Torok ovaj koncept nazivaju psihičkim *fantomom*.

*Fantom* može biti transgeneracijski prenošen, te upravo kroz ovaj koncept autori razumiju obiteljsku tajnu i njezine snažne učinke: u prvoj generaciji, tajna je nešto neizrecivo što nikada ne smije biti otkriveno zbog boli i srama koje bi izazvala. U sljedećoj generaciji tajna postaje neizgovoriva, pošto nositelj tajne predosjeća njezino postojanje, ali nije upućen u njen sadržaj. Za treću generaciju, ona konačno postaje nemisliva, nešto što postoji iako ni na koji način nije mentalno dostupno. Abraham i Torok smatraju da prenošenje tajne s jedne generacije na drugu nije stvar nasljedstva tajnog mentalnog sadržaja, već tvrde da postojanje *fantoma* u roditelju stvara psihičku nijemu zonu, koja je djetetu neočekivano nedostupna i nerazumljiva. Dijete ne uspijeva shvatiti iznenadnu psihičku odsutnost roditelja te je zbog nemogućnosti *metabolizacije* primorano *inkorporirati* ovaj nijemi aspekt roditelja, pod cijenu stvaranja nijeme psihičke zone u samome sebi. Ti izolirani dijelovi psihe nazivaju se *enklavama*. One su ispunjene fantazijama o razlozima roditeljeve odsutnosti kao i fantazijama o reparaciji oštećenog dijela roditelja. Stoga, upravo je rascijepljenost ega, stvaranje *enklava*, ono što se prenosi, a ne sadržaj tajne kao takve. Unatoč tome što postoji mogućnost da je tajna benigna i bezopasna u pogledu njezinog sadržaja, rascijepljenost ega na izolirane dijelove može imati razorne posljedice. Pomoću koncepta *kripte*, Abraham i Torok opisuju kako preminuli bližnji mogu nastanjivati subjekt bez njegovog svjesnog znanja. *Kripta*, doduše, ipak proizlazi iz subjektovog vlastitog života te iskustva. S druge strane, *fantom* je figura kroz koju subjekt može postati *progonjen* tajnama koje ni na koji direktan način nisu povezane s njegovim vlastitim iskustvom. Ono što nesvjesno progonjenog subjekta skriva nije potisnuti materijal, ili barem ne potisnuti materijal samog subjekta. „To također znači da je fantom koji je prenesen unutar subjekta njemu samome nepoznat. Konačno, to znači da različite manifestacije fantoma, koje zovemo *proganjanja*, nisu direktno povezane s životom nagona i ne treba ih se miješati s povratkom potisnutoga“ (Abraham, Torok, 1978: 439).

Poteškoće koje *fantom* postavlja psihoanalizi proizlaze iz činjenice da ga se ne može analizirati kroz referiranje na psihički život individue i objasniti u okvirima *potiskivanja*, *introjekcije* ili *fantazme*. Bez obzira na izvor ovih procesa, oni su na neki način *u vlasništvu* subjekta. *Fantom*, s druge strane, nije *introjicirani* drugi koji doprinosi formaciji mog vlastitog Ega; *fantom* je radikalno stran, mrtva osoba koja je sebi napravila dom bez da je pozvana i bez mog znanja. Bolest ili slom do kojeg u nekim okolnostima ovaj *fantom* može dovesti stoga je drugačije prirode od rutinskih psiholoških poremećaja zbog toga što simptomi koje subjekt može manifestirati nisu njegovi vlastiti. Ono što se vraća nije, kao u freudovskoj teoriji, potisnuto, već prerušeni dokazi tuđe tajne (Davis, 2007: 79). Za Abrahama i Torok,

duh je manifestacija neizrecive skrivene tajne pohranjene unutar subjekta bez njegova znanja. Duh nema namjeru dopustiti da ta tajna izađe na vidjelo, sasvim suprotno, on će se prevarom i lukavstvom služiti protiv interesa subjekta kojeg nastanjuje da bi tajna ostala skrivena. Duh je stoga lažljivac: „Ako se fantom vraća da bi nas proganjao, to je zato da bi lagao: njegova očita 'otkrivenja' su po prirodi obmanjujuća“ (Abraham, Torok, 1978: 449).

Abraham i Torok svojim su doprinosom obnovili psihoanalitičku teoriju i terapijsku praksu koja se bavi transgeneracijskom traumom i obiteljskim tajnama. Oni su također privukli pozornost nekih književnih kritičara i kritičara popularne kulture. Književni rad koji se oslanja na misao Abrahama i Torok najčešće se bavi problemom tajni. Rad Nicholasa Randa, pogotovo njegova knjiga *Le Cryptage et la vie des oeuvres* (1989), zaslužuje da se ovdje spomene. Rand je bio ključna figura u demonstriranju važnosti Abrahama i Torok za književnu kritiku, a također je pomogao proširiti njihov rad svojom kasnijom izravnom suradnjom s Marijom Torok na knjizi *Questions à Freud: du devenir de la psychanalyse* (1995). Druga važna studija koju valja spomenuti u ovom kontekstu je knjiga Esther Rashkin *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative* (1992). Ova knjiga se još uvijek može smatrati najboljim kratkim prikazom koncepta *fantoma* Abrahama i Torok i pokušaja da se na temelju njega razvije kritički pristup kroz čitanja Conrada, Villiers de l'Isle Adama, Balzaca, Jamesa i Poea. Rashkin ne želi postaviti propisani model za interpretaciju, već se želi posvetiti specifičnosti svakog pojedinog teksta. Djela koja Rashkin proučava su „u nevolji“, skrivajući tajne kojih nisu svjesna, ali koja čitatelj ili kritičar može izvući. Njezina čitanja pronalaze tajne i dovode ih na svjetlo dana. U poglavlju o Balzacovoj „Facino Cane“, npr., Rashkin pokušava pokazati Caneovu „zbunjujuću opsesiju“ zlatom (Rashkin, 1992: 82). Ona pronalazi moguće rješenje u tajni koja se tiče njegovih židovskih korijena, a što se opet ogleda u nesvjesnoj želji naratora da spozna priču o vlastitom porijeklu. „Facino Cane“ nije izričito priča o duhovima, ali u Rashkininom čitanju ona se temelji na prijenosu fantoma i obiteljskih tajni u smislu Abrahama i Torok (Davis: 2013: 55).

Unatoč intelektualnoj snazi autora poput Randa, Rashkin i drugih, izravan utjecaj Abrahama i Torok na znanost o književnosti zapravo je bio ograničen, možda zbog toga što nastojanje da se pronađu neotkrivene tajne može biti uspješno samo u nekolicini slučajeva. S druge strane, Derridaove *Sablasti Marxa* iznjedrile su manju akademsku industriju. Derridaova sablastologija gotovo je uklonila Abrahama i Torok iz književne kritike, ili da budemo precizniji, kada danas kritičari naklonjeni dekonstrukciji razmatraju o njihovom radu, obično mu se pridaje upečatljivo derridaovska vizura. Stoga, ono što ne začuđuje jest da Derrida u

*Sablastima Marxa* spominje Abrahama i Torok samo jednom i to u fusnoti koja čitatelja upućuje na Derridaov esej o njima, „Fors“ (Derrida, 2002: 16). Zapravo, Derridaove *sablasti* bi trebalo pažljivo razlikovati od *fantoma* o kojima govore Abraham i Torok. Derridaova *sablast* je dekonstrukcijska figura koja lebdi između života i smrti, prisutnosti i odsutnosti, te koja izaziva kolebanje utvrđenih izvjesnosti. Ona ne pripada redu znanja (Davis, 2013: 56).

Derridaovu tišinu o Abrahamu i Torok u *Sablastima Marxa* razumjeti kao znak otpora ili poricanja. Njihova teorija *fantoma* kao lažljivca, kao problema koji treba riješiti umjesto kao glasnika *drugosti*, previše izravno proturječi Derridaovom argumentu da bi je on uzeo u obzir. Derrida priznaje da duh može lagati u vezi svog identiteta: „Drugi uvijek može lagati, on se može prerusiti u fantoma, fantom se uvijek može pretvarati da je netko drugi. To je uvijek moguće“ (Derrida, 1993: 28). *Sablast* možda nikada nije daleko od laži (Derrida, 1993: 80), ali ova mogućnost ne mijenja snagu naloga kojeg duh, poput Levinasova Drugog, nameće subjektu: „Esencijalno slijepo pokoravanje njegovoj tajni, tajni njegovog porijekla (Derrida, 1993: 28). Derridaov duh poziva nas na podčinjavanje i poslušnost, a činjenica da bi mogao biti varljiv ili neiskren je jednostavno rizik s kojim se moramo suočiti ako se želimo susresti s *drugošću*. Također je važno naglasiti da su vrsta i red tajne koju Derrida povezuje s duhom različiti od njihovih očitih ekvivalenata kod Abrahama i Torok. U njihovoj verziji duh pred nas stavlja nalog neznanja, koji zahtijeva da se tajna ne razotkrije i da se sakrije od drugih, iako u principu taj nalog možemo ignorirati i tajna može izaći na vidjelo. S druge strane, za Derridaa tajna prethodi svakoj podijeli između neznanja i znanja, a nalog zahtijeva od nas bezuvjetno vjerovanje i poslušnost (Davis, 2007: 84).

Pretvarajući duha u figuru apsolutnog Drugog, Derrida efektivno zaobilazi pitanje istine ili neistine onoga što on ima za reći. Pozvani smo da obratimo pažnju na duha bez obzira na epistemološku dimenziju: „To je nešto što ne možemo znati i ne znamo da li jest, da li postoji, odgovara li na neko ime i odgovara li nekoj esenciji. Ne možemo znati: ne zbog neznanja, već zbog toga što taj ne-objekt, ta ne-prisutna prisutnost, taj bitak odsutne ili mrtve osobe nije pitanje znanja. Barem ne onoga što shvaćamo pod imenom znanja“ (Derrida, 1993: 25). Duh ne pripada redu znanja, stoga je besmisleno pitati ga laže li ili ne. Za Abrahama i Torok *fantom* neizbježno laže, zbog toga što je skrivanje istine jedini razlog koji motivira njegov povratak. Za Derridaa je od esencijalne važnosti ostati otvoren susretu s nestabilnom, neasimiliranom *sablasti* zbog toga što se kroz takav susret može dogoditi nešto što se prethodno smatralo nečuvenim.



Cilj Abrahama i Torok je istjerati duha stavljajući njegove neizrecive tajne u riječi i time privesti duha u red znanja. Za Derridaa, duh i njegove tajne su neizrecive u sasvim drugačijem smislu – on želi izbjeći obnovu reda znanja i susresti se onim što je strano, nečuveno, *drugo*, u vezi duha. Duh je „neimenovljiv“ zbog toga što gura granice jezika i misli. U tom kontekstu, Derridaov cilj nije otkrivanje sadržaja tajne koju duh nosi, već Derrida želi naučiti kako obratiti pozornost na tajnu i njegovati je, kako unutar nje nazrijeti ono što tek treba razumjeti.

Derridaova sablast se ne vraća da bi nam predala neku poruku kao takvu. Bez obzira na to Derrida nas poziva da pokušamo razgovarati s njom i slušati što nam sablast govori, usprkos nevoljkosti koju smo naslijedili od naših intelektualnih tradicija i zbog izazova koje bi im to moglo postavljati: „No ono što se uvijek čini gotovo nemoguće jest govoriti *o* sablasti, govoriti *njoj*, sablasti, govoriti *s* njom, dakle, pogotovo *navesti* ili *pustiti* duha da *govori*“ (Derrida, 2002: 23). Mi se ne upuštamo u razgovor sa sablastima u iščekivanju da će nam otkriti neku tajnu, bila ona sramotna ili ne. Već bi nas takav tip razgovora mogao približiti iskustvu tajnovitosti kao takvom, tj. esencijalnom neznanju koje leži u temelju svakog znanja i može potkopati ono što mislimo da znamo. Za Abrahama i Torok, tajna čije razotkrivanje *fantom* želi spriječiti, može i treba biti otkrivena da bi se postigla „mala pobjeda Ljubavi nad Smrću“ (Abraham i Torok, 1978: 452). Za Derridaa, s druge strane, tajna koju *sablast* čuva podrazumijeva produktivno otvaranje smisla, a ne određeni sadržaj koji treba biti otkriven. Derrida povezuje ovu vrstu esencijalne tajne s književnošću općenito: „Književnost, na neki način, čuva tajnu koja ne postoji. Iza romana ili pjesme, iza onoga što je u suštini bogatstvo značenja koje treba biti interpretirano, ne postoji neko tajno značenje koje treba pronaći. Tajna nekog lika, npr., ne postoji, nema supstance izvan književnog fenomena. U književnosti je sve tajnovito, ne postoji neka tajna skrivena *iza* nje, to je tajna te čudne institucije *o* kojoj te *u* kojoj ja konstantno raspravljam. [...] Institucija književnosti prepoznaje u principu ili u esenciji pravo da kaže sve ili da ne kaže dok govori, tj. pravo na to da se razmeće sa svojom tajnom“ (Derrida, 2001: 398).

Privlačnost sablastologije za dekonstrukcijski orijentirane kritičare proizlazi iz veze između teme (opsjedanja, duhova, nadnaravnog) i procesa književnosti i tekstualnosti općenito. Shodno tome, većina najpredanijeg rada na ovom području kombinira pomno čitanje s odvažnim nagađanjem (Davis, 2013: 56). Značajna razlika između pristupa inspiriranog Abrahamom i Torok i pristupa poststrukturalističke sablastologije može se vidjeti u komentaru Nicholasa Roylea na knjigu Esther Rashkin: *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative* (1992). U svom zaključku Rashkin kaže da otkrivanje tekstualnih

tajni uvijek iznosi na vidjelo druge zagonetke koje mogu zahtijevati, ali ne moraju biti podložne rješenju (Rashkin, 1992: 161). Royle naglašava ključnu razliku između kritičara koji su inspirirani radom Abrahama i Torok i onih koji su skloniji dekonstrukciji i poststrukturalizmu: Royle smatra da Rashkin zatvara semantički tok dodjeljivanjem konačnih značenja tajnama čiji je identitet moguće utvrditi, ali barem u principu, ona prihvaća da proces značenja može biti otvoren i beskonačan. S druge strane, Royle je više zainteresiran za procese nego za rješenja, te sugerira da je *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative* zapravo mnogo „disruptivnija“ knjiga nego što se čini (Royle, 1995: 34). Dok Rashkin inzistira na tome da „Ne sadrži svaki tekst fantome“ (Rashkin, 1992: 12), Royle se pita da li „svaki tekst, uključujući i književni osvrt, ima fantome?“ (Royle, 1995: 35) Jodey Castricano iznosi sličan argument u svojoj knjizi *Cryptomimesis: The Gothic and Jacques Derrida's Ghost Writing* (2001): „Smatram da je [Rashkinina] tvrdnja da 'ne sadrži svaki tekst fantome' problematična zbog toga što ta tvrdnja označuje podjelu između tekstova koji otkrivaju 'tajne' i onih koji to ne čine (oni koji ne skrivaju neizrecivu tajnu su vjerojatno transparentni)“ (Castricano, 2001: 142).

Royleova razmišljanja i opservacija koju Castricano iznosi pružaju uvid u teoretičarske ambicije književnih sablastologa. Duhovi su privilegirana tema zbog toga što dopuštaju uvid u tekstove i tekstualnost kao takvu. Rashkin namjerno ograničava opseg svog pristupa u ime obraćanja pozornosti na tajne individualnih tekstova. Iako poštuju specifičnost, sablastolozi također nastoje proširiti valjanost svoje istrage radi većeg stupnja općenitosti. To je ponekad uključivalo dramatičan porast tvrdnji o spektralnom, te za kritičkim radom koji se bavi spektralnošću. Npr. *Victorian Hauntings: Spectrality, Gothic, the Uncanny and Literature* (2002) Juliana Wolfreysa, počinje nizom smionih tvrdnji o važnosti književnih duhova. Duhovi „nadilaze svaki narativni modalitet, žanr ili tekstualnu manifestaciju“; spektralno „čini reprodukciju mogućom čak i dok fragmentira reprodukciju i uništava samu mogućnost očigledne garancije reprodukcije da reprezentira ono što više nije potpuno ovdje“; stoga „svi oblici pripovijedanja su do neke mjere spektralni“ te „spektralno se nalazi u suštini svakog modernog pripovijedanja“. Štoviše, „ispričati priču uvijek znači prizvati duhove, otvoriti prostor kroz koji se nešto drugo vraća“, stoga „sve priče su, više ili manje, priče o duhovima“ (Wolfreys, 2002: 1-3). Od toga da predstavljaju samo jednu temu u nizu, duhovi vrlo brzo napreduju do statusa neutemeljenog temelja reprezentacije i ključa svakog oblika pripovijedanja. Oni su ujedno ono nezamislivo i jedina stvar vrijedna razmišljanja (Davis, 2013: 58).

Osnovna razlika između dva smjera sablastologije, koji proizlaze iz rada Abrahama i Torok te iz Derridaa, može se pronaći u statusu tajne. Tajne koje skrivaju lažljivi *fantomi* Abrahama i Torok neizrecive su u ograničenom smislu kao predmet srama i prohibicije. Ovdje se ne radi o tome da one ne mogu biti izgovorene, sasvim suprotno, one mogu i trebaju biti stavljene u riječi da bi *fantom* i njegovi učinci na žive mogli biti istjerani. Za Derridaa, duh i njegove tajne neizrecive su na sasvim drugi način. Dok Abraham i Torok nastoje vratiti duha redu znanja, Derrida želi to izbjeći te se susresti s onim što je nepoznato, nečuveno, drugo, u vezi duha. Za Derridaa, tajna koju duh skriva nije zagonetka koja treba biti riješena; to je strukturalna otvorenost ili obraćanje usmjereno prema živima od strane glasova prošlosti ili ne-još formuliranih mogućnosti budućnosti. Tajna nije neizreciva zbog toga što je tabu, već zato što ne može (još) biti artikulirana u jezicima koji su nam dostupni. Duh gura granice jezika i misli (Davis, 2013: 58). Stoga, interes ovdje ne leži u tajnama shvaćenim kao zagonetkama koje trebaju biti riješene, već u samoj tajnovitosti, koja je sada podignuta na razinu onoga što Castricano naziva „strukturalna enigma koja inaugurira scenu pisanja“ (Castricano, 2001: 30).

Sablastologija je dio nastojanja da se znanost o književnosti učini mjestom u kojem možemo propitkivati naš odnos prema mrtvima, istražiti neuhvatljive identitete živih, te istražiti granice između mislivog i nemislivog. Duh postaje fokus konkurentnih epistemoloških i etičkih pozicija. Za Abrahama i Torok, *fantom* i njegove tajne trebaju biti razotkrivene da bi *fantom* mogao biti istjeran. Za Derridaa, s druge strane, etički nalog *sablasti* zahtijeva od nas da je ne reduciramo prerano na objekt znanja. Derridaovo čitanje Abrahama i Torok u „Fors“ naglašava kako njihov rad uključuje obraćanje pozornosti na poremećaje smisla, hijerogliffe i tajne koje angažiraju interpretatora u neumornom radu dešifriranja. S druge strane, čini se da Derrida ne vjeruje u ovakvu obnovu jezičnih prepreka u operaciji danog teksta. Njegov cilj je drugačiji utoliko što je njegov fokus istražiti igru signifikacije na način koji poništava ovladavanje centra, *logosa*, te staviti u prednji plan inherentnu tenziju, čak i kontradikciju koju tekst može sadržavati. Drugim riječima, dok Derrida otkriva operaciju *traga*, Abraham „nudi istragu i elokventni 'lijevak' za jednu određenu patologiju: nemogućnost *traga* da govori“ (Abraham i Torok, 2005: 19) Dakle, dok dekonstrukcijsko čitanje pokušava prikazati ambivalentnost tekstualnih temelja u operaciji teksta, što neizbježno stavlja u prvi plan to da je jedina mogućnost proizvodnja niza različitih čitanja, cilj *kriptonimske* analize je učiniti čitanje kao takvo mogućim. To su osnovne razlike koje se tiču striktno tekstualnih operacija dvaju distinktivnih teorija dekonstrukcije i kriptonimije: razlike koje, čini se, nestaju u

Derridaovom predgovoru u *Cryptonymie: Le Verbier de l'homme aux loups*, te koje Derridaovo naknadno bavljenje tajnama, kriptama i duhovima čine problematičnim.

U tom procesu, Derrida umanjuje značenje opsega do kojeg Abraham i Torok pokušavaju privesti interpretaciju kraju razotkrivanjem skrivenih značenja, a njegovo je čitanje imalo značajan utjecaj na općenitije razumijevanje njihovog rada. Njihovi *fantomi* i Derridaove *sablasti*, doduše, imaju vrlo malo zajedničkog. *Fantomi* lažu o prošlosti dok *sablasti* gestikuliraju prema još uvijek neformuliranoj budućnosti. Razlika između njih postavlja u novom obliku tenziju između želje za razumijevanjem i otvorenosti prema onome što nadilazi znanje, a nastale kritičke prakse variraju između uzbudljive spekulacije i nastojanja da se pažljivo pristupi određenim tekstovima (Davis, 2013: 58).

## Spektralna logika dekonstrukcije

„Naučiti živjeti, naposljetku“ mora podrazumijevati istovremeni odnos sa životom i smrću (prisutnošću i odsutnošću, istinom i metaforom, itd.), ne samo s jednim ili drugim. Ni Spinoza (razmišljati o životu) ni Platon (pripremati se za smrt) ne pogađaju srž ovog problema. Može pomoći samo znanje koje sablast posjeduje o onome što se nalazi između života i smrti, pogled koji je oslobođen supstancijalnih stvari poput esencije i egzistencije. Naučiti živjeti može značiti samo ovo: naučiti živjeti sa sablastima, u brizi, razgovoru, društvu, ili prijateljstvu, u razmjeni bez razmjene sa sablastima. Živjeti drugačije, i bolje. Ne, ne bolje, već pravednije. Ali s njima.

David Appelbaum, *Jacques Derrida's Ghost: A Conjunction*

[O]ntologija je apokaliptični diskurs o kraju ili diskurs kraja, dok je sablastologija diskurs o kraju kraja.

Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*

„Proganjanje ne znači biti prisutan, a ukletost treba uvesti u samu konstrukciju pojma“, piše Derrida u *Sablastima Marxa* (Derrida, 2002: 202). Sablastologija je bila taj koncept. Jedna od često ponavljanih fraza u *Sablastima Marxa* potječe iz *Hamleta*, „vrijeme je razglobljeno“, a u svojoj knjizi *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (2008), Martin Hägglund tvrdi da je ovaj razlomljeni osjećaj vremena presudan, ne samo za sablastologiju, već i za Derridaov cijeli dekonstrukcijski projekt (Fisher, 2012: 19). Hägglund tvrdi da je Derridaov cilj „formulirati opću 'sablastologiju' (*hantologie*), za razliku od tradicionalne 'ontologije' koja bitak misli u okvirima samo-identične prisutnosti. Ono što je važno u vezi figure sablasti jest to da ona ne može biti potpuno prisutna: ona nema nikakav bitak po sebi već označava odnos s onim što *više nije* ili *nije još*“ (ibid.). Stoga možemo razlikovati dva smjera u sablastologiji. Prvi se odnosi na ono što (u stvarnosti) *više nije*, ali što je još uvijek efektivno kao virtualnost (traumatska „prisila na ponavljanje“, struktura koja ponavlja, fatalni obrazac). Drugi se odnosi

na ono što se (u stvarnosti) *još nije* dogodilo, ali koje je *već* efektivno u virtualnom (anticipacija koja oblikuje sadašnje ponašanje) (ibid.).

Derridaove *Sablasti Marxa* je tekst koji je progonjen brojnim duhovima, kao što i množina u naslovu ukazuje, ovdje možemo pričati o duhovima koji su ujedno proganjali Marxa, često se pojavljujući u njegovim tekstovima, te o duhu samog Marxa. Duh samog Marxa je u množini zbog toga što se njegovo nasljeđe i njegova kontinuirana prisutnost ne mogu reducirati na neko jedinstveno ili jednostavno tijelo znanja. Unatoč određenoj zapadnoj trijumfalističkoj retorici koja najavljuje kraj komunizma nakon pada Željezne zavjese, Derrida tvrdi da je Marx još uvijek s nama. Njegovo nasljeđe još uvijek nije izmireno, a njegovi tekstovi još uvijek presudno utječu na (iako na dvosmislen način) naša nastojanja da zamislimo budućnost u kojoj pravda može biti inicirana. Prema Derridaa, ako nas Marx još uvijek *proganja* to je dijelom zbog toga što je i on sam bio *proganjan*. Početna rečenica „Manifesta komunističke partije“, „Sablast kruži Europom – sablast komunizma“ (Marx, 1983: 203), nudi samo jedan primjer brojnih duhova koje možemo pronaći u Marxovim tekstovima, dok se on bori ujedno s nasljeđem prošlosti, te s paradoksalnim duhovima još ne-realizirane budućnosti. Marxovi interesi u devetnaestom stoljeću vrlo su bliski Derridaovima prema kraju dvadesetog stoljeća, a jedan od provokativnih i iznenađujućih aspekata *Sablasti Marxa* leži u Derridaovoj tvrdnji da je dekonstrukcija oduvijek bila u srodstvu s marksističkom kritikom čak iako nije prihvaćala autoritet nijedne doktrinarne interpretacije marksizma. Derrida odbacuje očigledno nerješivi sukob između marksističkog pristupa koji historizira dekonstrukciju i dekonstruktivnog pristupa koji rastavlja marksističku historizaciju. Dekonstrukcija sada ispada marksističkom, iako možda samo utoliko što za sebe potražuje pravo da performativno transformira marksističko nasljeđe interpretirajući ga na svoj način (Davis, 2007: 74).

Ipak, Marxovi duhovi nisu jedini koji se pojavljuju u *Sablastima Marxa*. Duh Hamletova oca također nikada nije daleko. Derrida se iznova vraća dvama momentima Shakespeareove drame. Prvi je Hamletova referenca na vrijeme kao „razglobljeno“, sugerirajući da pojava duha otkriva procijep u sadašnjosti, koja je progonjena ujedno prošlošću i budućnošću, te više nije potpuno prisutna-samoj-sebi. Drugi moment je Marcelov nalog Horaciju da, kao učen čovjek, razgovara s duhom. Derrida nastoji napraviti upravo ono za što tvrdi da ni Horacije niti bilo koji drugi učen čovjek može napraviti: „No ono što se uvijek čini gotovo nemoguće jest govoriti *o* sablasti, govoriti *njoj*, sablasti, govoriti *s* njom, dakle, pogotovo *navesti ili pustiti* duha da *govori*. A stvar izgleda još teža za čitatelja, učenjaka, stručnjaka, profesora, tumača, ukratko, za one koje Marcel naziva *scholar*. [...] Nema više, nikada nije postojao

*scholar* sposoban da govori o svemu obraćajući se bilo kome, a osobito fantomima. Nikada nije postojao *scholar* koji je kao takav zaista imao posla s fantomom. Tradicionalni *scholar* ne vjeruje u fantome – ni u sve ono što bismo mogli nazvati virtualnim prostorom sablasnosti. Nikada nije postojao *scholar* koji kao takav ne vjeruje u oštru razliku između stvarnog i nestvarnog, efektivnog i neefektivnog, živog i neživog, bitka i ne-bitka (*to be or not to be*, prema konvencionalnom čitanju), u suprotnost između onoga što jest i što nije prisutno, naprimjer, u formi objektivnosti. Dalje od te suprotnosti za *scholara* postoji samo školska hipoteza, kazališna fikcija, književnost i spekulacija“ (Derrida, 2002: 23-24).

Derrida referira na oslanjanje učenog čovjeka na binarne distinkcije. Duh zbunjuje akademski diskurs zbog toga što remeti te distinkcije. Za Derridaa logika sablasti „redovno nadilazi sve opozicije između vidljivog i nevidljivog, osjetnog i neosjetnog. Sablast je u isto vrijeme vidljiva i nevidljiva, fenomenalna i ne-fenomenalna: trag koji unaprijed označava prisutnost svoje odsutnosti“ (Davis, 2007: 75). Stoga se Derrida pita je li moguće obraćati pozornost na duhove i ostati učen čovjek. Možemo li pričati o i s duhovima unutar normi akademskog, intelektualnog istraživanja, ili svaki pokušaj dijaloga s mrtvima neizbježno izobličuje te norme toliko fundamentalno da onaj koji se obraća duhovima i sluša ih mora izgubiti pravo na zauzimanje prepoznatljivog intelektualnog položaja? To je ukratko cijeli program sablastologije. Je li moguće razgovarati o duhovima bez da podlegnemo zamkama praznovjerja i iracionalizma?

Ako *Sablasti Marxa* ilustriraju neočekivanu mjeru do koje su Marxovi tekstovi progonjeni duhovima, ta knjiga također čini eksplicitnom važnost duhova u Derridaovom vlastitom radu. Derrida tvrdi da je logika spektralnosti neodvojiva od dekonstrukcije, te da ona djeluje u svemu što je objavio još od ranih 1970-ih (Davis, 2007: 75). Duh je dekonstrukcijska figura *par excellence*, te čak „skrivena figura svih figura“. Stoga, Derrida smatra da je „Spektralna logika *de facto* dekonstruktivna logika. To je element proganjanja u kojem dekonstrukcija pronalazi svoje najgostoljubivije mjesto, u srcu žive sadašnjosti, u najživljem pulsiranju filozofskog“ (ibid.). *Sablast* kruži između očiglednih suprotnosti: ona je ujedno ovdje i nije, ni živa ni propisno mrtva, ni prošlost niti sadašnjost. *Sablast* je ujedno figura apsolutne *drugosti* te utjelovljenje Derridaovog projekta dekonstrukcije metafizike prisutnosti. *Sablast* stoga postaje jedna od onih posebnih riječi koje pokreću rad dekonstrukcije time što prkose logici binarne misli: *différance*, *suplementarnost*, *iterabilnost*, *pharmakon*, *diseminacija*, *trag*, itd. U ovom nizu, *sablast* se sada pojavljuje kao ključna riječ, dijelom zbog toga što ukazuje na blisku povezanost dekonstrukcije sa smrću, mrtvima i žalovanjem (ibid.).

Paul de Man, čija verzija dekonstrukcije je uglavnom vrlo različita od Derridaove verzije, smatra da je *prozopopeja* (figura kojom se govor pripisuje mrtvima) figura svih figura u ludosti jezika (ibid.). Dekonstrukciju možemo shvatiti kao želju da razgovaramo s mrtvima. Za de Mana to je neka vrsta neizbježne obmane. Derrida, s druge strane piše o toj razmjeni s mrtvima kao o nečem opipljivijem, realnijem te etički hitnijem. *Sablast* je također figura *drugog*, figura onog što je strano i stranca, onoga što je u meni osim mene i onoga što je *izvan mene više od onoga što mogu znati*. Stoga, *sablast* je ono što nam pruža mogućnost bezuvjetnog susreta s *drugošću*, neodređenog, nepredvidljivog *dogadjaja* bez kojeg ne bi bilo izlaza iz beskrajne repeticije istog ni obećanja emancipacije i pravde (ibid., 76). U posljednjim rečenicama *Sablasti Marxa* Derrida sugerira da je naučiti razgovarati sa sablastima možda najbolja nada koju imamo, *čak i ako (još) ne postoje*: „Ako barem voli pravdu, 'učenjak' budućnosti, 'intelektualac' sutrašnjice trebao bi to naučiti. I to od sablasti. Trebao bi naučiti živjeti učeći ne da razgovara s fantomom, već da s njime, s njom čavrlja, da mu prepusti ili da riječ, makar i u sebi, u drugome, u drugome u sebi: one su uvijek *tu*, sablasti, čak i ako ne postoje, čak i ako više nisu, čak i ako još nisu“ (Derrida, 2002: 221).



## Spektralnost i studiji traume

Obnovljen interes za *duhove* i *proganjanja* koji je karakterizirao 1990-te također je bio povezan sa širim (i nešto ranijim) obratom prema povijesti i sjećanju, koji je bio posebno fokusiran na pitanje nošenja s osobnim i kolektivnim traumama. Jeffrey Andrew Weinstock, npr. povezuje „diskurs spektralnosti“ s „nedavnom preokupacijom s 'traumom' u kojoj prisutnost simptoma demonstrira neuspjeh subjekta da internalizira prošli događaj, u kojem nešto proizlazi iz prošlosti da bi poremetilo sadašnjost“ (Blanco i Peeren, 2013: 10). Kao što pojam *fantoma* (kao nesvjesno naslijeđen gubitak ili tajna) koji proizlazi iz rada Abrahama i Torok ukazuje, konceptualna metafora spektralnosti je duboko usađena u diskurs gubitka, žalovanja i oporavka koji je ocrtavao multidisciplinarni projekt studija traume tijekom njihove pojave 1980-tih. Riječima Cathy Caruth, biti traumatiziran znači biti „opsjednut slikom ili događajem“ smještenim u prošlosti (ibid., 11).

Biti „opsjednut“ također opisuje stanje *proganjanja*, onako kako se ono obično tumači. Drugim riječima, kada pomislimo na priče o duhovima (barem na one tradicionalne), ono što proizlazi kao najdosljednija pripovijest jest upravo *proganjanje* sadašnjosti od strane prošlosti. Način izražavanja kojeg mnogi autori koriste da bi opisali spektralno je stoga sličan, ako ne i suglasan, s terminima koji se koriste da bi se opisale afektivne kvalitete traume. U svojoj knjizi *The Trauma Question* (2008), Roger Luckhurst napominje da se povijest ovog poremećaja može pratiti unatrag do njegovih fizičkih početaka u 1600-tima, do uspona psihologije u viktorskom periodu, te se kasnije on opet pojavljuje krajem 1970-tih s nastankom neologizma „posttraumatskog stresnog poremećaja“ (PTSP) – dijagnoze koja je korištena za vijetnamske veterane koji su patili od halucinacija, granatnog šoka (*shell shock*), i drugih oblika post-borbenog stresa (ibid.).

Kritičari unutar studija traume proširili su ovu paradigmu i u nju uključili katastrofalna osobna i kolektivna iskustva, te činove prisustvovanja i svjedočenja koja su povezana s njima. Od kolonijalnog nasilja i genocida koji su se desili tijekom holokausta te u Ruandi kroz rane 1990-te, do događaja 11. rujna, ova iskustva se shvaćaju kao nešto što izostavlja i doslovno prekida razumijevanje; to su prošli događaji kojima bismo opet željeli pristupiti da bi ih pokušali promijeniti, te koje traumatizirani često prisilno proživljavanju, ali koji ostaju nedostupni u svom nemilosrdnom ponavljanju.

Znanstvenici poput Cathy Caruth posttraumatsku prinudu razumiju ne samo kao „simptom nesvjesnog“, već i kao „simptom povijesti“ također (ibid., 12). Ovdje možemo vidjeti kako je stanje traumatizirane individue katapultirano u šire, multi-subjektivno iskustvo globalne kulture u kojoj avangardni san o revolucionarno novom biva zamijenjen sa, slijedeći Dominicka LaCapru, „radom-sjećanja“ studija prošlosti provedenih tijekom posljednjih desetljeća prošlog stoljeća i na početku 21.st. (ibid.). Stoga, Caruth opisuje traumatizirane individue kao povijesne subjekte, u smislu da, poput *fantomima* progonjenih pacijenata Abrahama i Torok, oni „nose nemoguću povijest unutar sebe ili sami postaju simptom povijesti koju ne mogu sasvim posjedovati“ (ibid.). Trauma, kako je Caruth opisuje, je zauvijek u potrazi za odgovorom, nepostojanom istinom. To je također slučaj s duhovima koji stižu iz prošlosti, da bi ostvarili etički dijalog sa sadašnjošću. Duhovi su u ovom slučaju dio simptomatologije traume, postajući ujedno objekti i metafore traumatičnog povijesnog iskustva (ibid.).

Unutar polja studija traume i sjećanja, došlo je do pojave različitih i divergentnih argumenata, pogotovo s obzirom na palijativne mogućnosti *rada-sjećanja* (koji nanovo zamišlja istinu prošlosti, primarno kroz davanje glasa svojim žrtvama, te koji je naposljetku utišan kroz zaključenje traumatičnog ponavljanja i integraciju sjećanja u pripovjedni prikaz). Kao što je Richard Crownshaw primijetio, oslanjanje određenih grana studija traume na „individualne psihološke i psihoanalitičke definicije iskustva“ moglo bi odvesti polje u „pretjeranu personalizaciju“ i time, „de-historizaciju“ kolektivnog iskustva (ibid.).

Opasnost u označavanju svakog prisjećanja s afektivnim registrima melankolije leži u tome da bi mogli početi razumijevati sjećanje kao nešto što funkcionira samo na temelju ponavljanja i negativnosti, umjesto na svojoj progresivnoj (budućoj) produktivnosti. Možemo se prisjetiti Freudovog jednako osobitog povezivanja duha sa *zazornim* i podsjetiti se inovacije koja je inherentna Derridaovoj konceptualizaciji *sablasti* – sablasti koja je uvijek ujedno *revenant* (priziva ono što je bilo) i *arrivant* (najavljuje ono što će doći) – kao onoga što je aktivno u nizu temporalnih registara, najvažnije, budućnosti i njezinim mogućim interakcijama sa sadašnjosti i prošlosti. Derridaova *sablast* ne samo da „ukazuje na nepozvanu impoziciju dijelova prošlosti na sadašnjost, i način na koji je budućnost uvijek već nastanjena određenim mogućnostima koje su izvedene iz prošlosti“, već i kroz svoju povezanost s mesijanskim ukazuje na potencijal za različite re-artikulacije ovih mogućnosti (ibid., 13). Naposljetku, za razliku od traumatskog ponavljanja, duh je figura iznenađenja koja se ne pojavljuje nužno na potpuno isti način ili u potpuno istom obliku. Štoviše, duh potiče onog kojeg opsjeda na

odgovor ili reakciju, što navodi Avery F. Gordona na opasku da „proganjanje, za razliku od traume, je svojstveno po stvaranju nečega-što-mora-bitu-učinjeno“ (ibid.).

Analizirajući probleme suvremene historiografije i diskursa traume u kontekstu melankolije, LaCapra razdvaja gubitak i odsutnost. Kroz svoje uporno upućivanje na objekt koji nedostaje, gubitak se može preobraziti u nostalgiju, ili, još gore, u „utopijsku politiku u potrazi za novim totalitetom ili potpuno ujedinjenom zajednicom“ kada se poveže s konceptom odsutnosti (ibid.). Jednostavno rečeno, odsutnost koja je interiorizirana kao gubitak podrazumijeva proces neprestanog žalovanja i melankolije. Odsutnost opisuje nešto povezano, ali drugačije od gubitka: možemo je razumjeti kao transhistorijsku (strukturnu) traumu, prema LaCapri, dok gubitak mora zadržati svoju povijesnu specifičnost (ibid.).

LaCapra se zalaže za razumijevanje traume kao utemeljene u specifičnom događaju, te iskustvima koja ga okružuju. LaCaprina odredba da moramo proraditi dijalektiku odsutnosti i gubitka, i stoga proizvesti „uvjet mogućnosti povijesnosti“, uvelike podsjeća na Derridaov nalog da moramo naučiti „živjeti drugačije, i bolje“ tako da naučimo „živjeti s fantomima“, (Derrida, 2002: 8) i na njegovo inzistiranje da bi povijest koja je zamišljena kao spektralna zahtijevala da se osvrnemo na to kako je prošlost ujedno odsutna i prisutna unutar sadašnjeg trenutka, ali također i kako prošlost može otvoriti mogućnosti za budućnost (Blanco i Peeren, 2013: 13). Međutim, istovremeno možemo reći da je Derrida kriv za dehistorizirajuće spajanje slično onome između gubitka i odsutnosti. Sablastologija, kao iščašena, ne-utemeljujuća alternativna ontologija, protivi se LaCaprinoj ideji o odsutnosti u svojoj tendenciji prema univerzalnosti i transhistoricizmu, što postaje jasno kada Derrida kaže da „ukletost treba uvesti u samu konstrukciju pojma. Svakog pojma, počevši s pojmom bića i vremena“ (Derrida, 2002: 202). Nesumnjivo, takva generalizirana ideja proganjanja ima svoje koristi, kao i ideja strukturalne traume. Međutim, moramo napraviti distinkciju između duha kao „samo jedne u nizu dekonstrukcijskih figura“, meta-koncepta koji uključuje gotovo sve, i njegovih specifičnijih konceptualizacija, gdje se duhovi i proganjanja smatraju povijesno i kulturološki specifičnima, te gdje bi im se čak mogla ponovno pridati nadnaravna svojstva (Blanco i Peeren, 2013: 14).

Derrida smatra da sablastologija nanovo oblikuje povijest prekidajući njezinu konvencionalnu kronološku strukturu: „proganjanje je povijesno, naravno, ali nije *zastarjelo*, ono se nikada pitomo ne datira u nizu prezenta, iz dana u dan, u skladu s uspostavljenim poretom kalendara“ (Derrida, 2002: 15). Time se možemo suprotstaviti povijesnoj prekomjernoj

determiniranosti (potrazi za istinom u fiksnoj točki ishodišta) koja karakterizira određene inkarnacije studija traume, ali to također uzrokuje da sablasti koje on priziva ostaju neobično nepovezane sa povijesnim kontekstima zbog toga što svi duhovi, kad su reducirani na svoje najopćenitije karakteristike, postaju esencijalno isti. Duhovi, stoga, nisu samo prigodna utjelovljenja i alegorijske reprezentacije traume, već teorija traume također pruža vrijedne lekcije dok reagira na i uzima u obzir kritike koje su jednako primjenjive na određene elaboracije spektralnosti (Blanco i Peeren, 2013: 14).

Velik dio truda nakon izlaska *Sablasti Marxa* sastojao se u pokušaju specificiranja konceptualnog potencijala duha u odnosu prema povijesti i sjećanju ukazivanjem na, npr. da povijesni događaji ili sjećanja, čak i kada su prividno slični po naravi, mogu dovesti do vrlo različitih proganjanja, te da se čak i isti događaj ne mora vratiti na identične načine tijekom vremena. Sva povijest i sjećanje mogu doista biti spektralni u nekom smislu, ali razumijevanje učinaka određenih slučajeva zahtijeva pažljivu kontekstualizaciju i konceptualno razgraničenje (ibid., 15). Nakon skiciranja dodirnih točaka između studija traume i teorija spektralnosti, važno je izbjeći dojam da je duh kao konceptualna metafora ograničen na razjašnjavanje pitanja sjećanja i povijesti (bez obzira na to bila ona traumatična ili ne); iako su to važna – možda čak i dominantna – područja istraživanja, spektralnost se pokazala korisnom u rješavanju mnogih drugih pitanja, do te mjere da se čini sveprisutnom.

## Derridaova revizija Freudovog koncepta žalovanja

Iako kronološki zapravo dijelom prethodi *Sablastima Marxa* (1993), kolekcija komemorativnih eseja i pogrebnih govora objavljena pod naslovom *The Work of Mourning* (2003) može se smatrati svojevrsnim nastavkom *Sablastima Marxa* upravo zbog toga što slijedi Derridaov nalog s kraja te knjige, gdje Derrida kaže da moramo naučiti obraćati se prošlim i budućim duhovima u nadi da će nam oni odgovoriti (Derrida, 2002: 221). U *The Work of Mourning* Derrida se obraća preminulim prijateljima i kolegama, citira ih i poziva na dijalog, znajući da mu oni ne mogu odgovoriti. U ovim tekstovima koji su prožeti *radom tugovanja* Derrida govori o gubitku kao inherentnom uvjetu i riziku svakog prijateljstva, dok smrt drugog za njega podrazumijeva ponovljenu smrt sebstva i potpuno uništenje svijeta. Smrt, iako privremeno neizvjesna, je uvijek već na djelu unutar samog subjekta, nagoviještena višestrukim gubicima nastalih smrću drugih. Za Derridaa, tugovanje nije vremenski ograničeno, već je *beskrajno* i *nemoguće*, to je nešto što je već započelo i nikada neće biti završeno. *The Work of Mourning* je isto toliko *rad tugovanja* koliko je i rad o tugovanju. Status progonjenog subjekta ne može se odvojiti od problema samog teksta. Progonjeni subjekt Derridaovog teksta izmiče samo-razumijevanju zbog toga što tekst uskraćuje jednako koliko i stavlja u prvi plan, dok istovremeno ni sam tekst ne zna u potpunosti što uskraćuje i zašto. Drugim riječima, tekst nikada ne govori, ili zna, dovoljno i upravo je u tom negovorenju/ne-znanju najelokventniji u prenošenju stanja preživjelog subjekta koji traži način da uspostavi odnos s preminulima (Davis, 2007: 129).

Prva indikacija da se u tekstu možda dešava više nego je izravno navedeno može se nazrijeti iz toga što Derrida sebe opisuje kao *melankolika*. U tekstu prvotno objavljenom u „Libération“ 1998. nedugo nakon smrti Jean-Françoisa Lyotarda, Derrida se sjeća, *ili misli da sjeća*, riječi napisanih za iste novine 1995. nakon smrti Gillesa Deleuzea, kada Derrida piše o nestajanju onoga što oprezno naziva svojom „generacijom“ francuskih mislilaca: „Mislim da se sjećam kako sam rekao da smo sada ostali sasvim sami, Jean-François Lyotard i ja, jedini preživjeli nečega što je identificirano kao 'generacija' – od koje sam ja rođen posljednji i, bez sumnje, najmelankoličniji u grupi (svi su oni bili vedriji od mene)“ (Derrida, 2001: 215).

Citat počinje referencom na sjećanje, a odlomak na koji se Derrida referira također počinje s pitanjem sjećanja: „Prisjećam se mnogih drugih trenutaka, među kojima i nezaboravnih deset dana u Cerisyju 1972. na konferenciji o Nietzscheu, zbog kojih se osjećam, uz Jean-Françoisa

Lyotarda bez sumnje (koji je također bio u Cerisyju), toliko usamljen, preživjeli i toliko melankoličan danas, unutar onoga što nazivamo onom užasnom i varljivom riječju 'generacija'. Svaka smrt je jedinstvena, naravno, i stoga osobita. No što možemo reći o onom osobitom kada, od Barthesa do Althussera, od Foucaulta do Deleuzea, ono umnožava, kao u nizu, mnoštvo neuobičajenih krajeva u istoj 'generaciji'? A Deleuze je također bio filozof serijske singularnosti“ (Derrida, 2001: 193).

Derrida se ovdje bavi pitanjem serijalnosti i singularnosti. Međutim, zar inzistiranje na tome da je svaka smrt jedinstvena, i da svaka smrt potpuno uništava svijet, ne postaje manje održivo kada se smrt ponavlja kroz cijelu jednu generaciju? Mi možemo biti potpuno devastirani jednim gubitkom, ali možemo li zaista nastaviti ponavljati to iskustvo i biti jednako potpuno devastirani sa svakim sljedećim gubitkom? Zar time ne riskiramo puko ponavljanje i time osporavamo apsolutnu jedinstvenost svake smrti? I zar Derridaov tekst ne riskira ponavljanje dok iznova pokušava i ne uspijeva pronaći nove, drugačije riječi kojima bi izrazio svaki novi gubitak? Deleuze je možda bio, kao što Derrida kaže, filozof „serijske singularnosti“, a ono što je možda izgubljeno s njegovom smrću i smrću drugih je sama ostvarljivost reagiranja na uvijek nove, singularne načine na svaku novu smrt. Ono što ostaje je samo sjećanje na sada iščeznulu, lažno ujedinjenu „generaciju“. Svaka smrt je singularna i jedinstvena, ali sa svakom novom smrću postoji rizik da će ličiti na one koje su joj prethodile, a Derrida zna da ne može napraviti ništa drugo osim izdati njihovu jedinstvenost (Davis, 2007: 131).

Derrida ovdje sebe opisuje kao *melankolika*. Melankolija je aspekt njegova preživljavanja zbog toga što je on jedini preživjeli iz spomenute generacije, te stoga ima najviše razloga da bude melankoličan. Međutim, zanimljivo je da Derridaovi tekstovi koji imaju toliko toga za reći o *žalovanju*, gotovo potpuno šute kada se radi o *melankoliji*. Otkada je Freud objavio svoj poznati esej „Žalovanje i melankolija“ (Trauer und Melancholie, 1917), termini *žalovanje* i *melankolija* su gotovo neizbježno povezani. U tom kontekstu, činjenica da Derrida sebe opisuje kao melankolika nosi određenu konceptualno-intelektualnu težinu. Dvije referentne točke ovdje moramo posebno istaknuti: Freudov izvorni esej i njegova prerada u radu psihoanalitičara Nicolasa Abrahama i Marije Torok, koji je Derridau dobro poznat.

Ako pretpostavimo da je Freudov koncept žalovanja i melankolije barem do neke mjere vidljiv u pozadini Derridaovog teksta, tada činjenica da Derrida sebe opisuje kao melankolika pridobiva neočekivanu dimenziju kada se osvrnemo na Freudov tretman ove teme (Davis,

2007: 132). Prema Freudu, neke od karakteristika melankolije su: „duboka utučenost, prestanak interesa za vanjski svijet, gubitak sposobnosti za ljubav, inhibicija svih aktivnosti, smanjenje osjećaja dostojanstva do razine koja pronalazi izraz u samookrivljanju i samoporuzi te kulminira u sumanutim očekivanjima kazne“ (Freud, 1984: 252). Melankolik sebe opisuje kao „sitničavog, egoističnog, nepoštenog, nedostaje mu samostalnosti, kao pojedinca čiji je jedini cilj sakriti slabosti svoje vlastite prirode“. Freud pretpostavlja da u ovom samoprijegoru melankolik dolazi vrlo blizu razumijevanju samoga sebe (Freud: 1984: 255).

Međutim, ne možemo jednostavno primijeniti Freudovu verziju melankolije na Derridaov melankolični subjekt zbog toga što je cijela freudovska distinkcija između žalovanja i melankolije narušena Derridaovom verzijom žalovanja kao beskrajnog, nemogućeg i uvijek već započetog. Derridaov subjekt koji žaluje je stoga do neke mjere melankolični subjekt, njegova bol neće biti ublažena vremenom. Za Freuda, žalovanje u normalnim okolnostima može biti privedeno kraju nakon „prolaska određenog vremena“ (Freud, 1984: 252). To je razumljiva reakcija na gubitak voljene osobe koja postepeno gubi svoju traumatsku silu dok tugujući subjekt uči odvojiti svoje afekte od preminulog. S druge strane, do melankolije dolazi kada je iz nekog razloga normalni proces žalovanja zaustavljen, afekti ostaju vezani za izgubljeni objekt, a iscjeljujući učinak vremena ne funkcionira na očekivani način. Derridaova revizija koncepta žalovanja stoga je zapravo bliža freudovskoj melankoliji zbog toga što za Derridaa žalovanje nije ograničeno na određeni vremenski period.

Međutim, iako Freudovu verziju melankolije ne možemo jednostavno primijeniti na Derridaa, ne možemo je ni odbaciti. Štoviše, postoje daljnji aspekti razlike između žalovanja i melankolije koji ovdje mogu biti posebno relevantni. Ne radi se samo o tome da žalovanje može biti vremenski ograničeno prema predvidljivim obrascima dok melankolija ne može. Žalovanje je odgovor na gubitak, obično na smrt voljenog objekta, dok je kod melankolije ambivalencija jednako toliko faktor kao i doslovni gubitak. Štoviše, izvor subjektive melankolije nije uvijek očigledan, kao što Freud kaže: „pojedinaac ne može jasno vidjeti ono što je izgubljeno i također je razumno pretpostaviti da pacijent ne može svjesno razumjeti što je izgubio“ (Freud, 1984: 254), ili u nekim slučajevima melankolik može znati „koga je izgubio, ali ne što je izgubio u njemu“ (Freud, 1984: 254). Stoga, dok je u žalovanju gubitak potpuno svjestan, u melankoliji on je povučen iz svijesti, a ono čega je svijest svjesna u radu melankolije „nije njezin esencijalni dio“ (Freud: 1984: 267). Stoga, melankolik je do neke mjere onaj koji vara samog sebe, onaj koji želi sakriti istinu, ono što kaže nije ono što njegovo

nesvjesno misli. Lažljivi melankolik izvrće, prikriva i govori dio istine da bi sakrio cijelu istinu. To je progonjeni subjekt koji dezinformira samoga sebe, koji optužuje sebe za tuđe nedostatke i optužuje druge za nedostatke koji bi mogli biti njegovi vlastiti. Sumnja da ova vrsta kompleksnosti progoni Derridaove reference na sebe kao melankolika pojačana je ako pogledamo reviziju Freudovog eseja „Žalovanje i melankolija“ u radu Abrahama i Torok.

U tekstu „Deuil ou mélancolie, introjecter-incorporer“ i povezanim esejima, Abraham i Torok nude svoju reviziju Freudovog eseja u kontekstu koncepata *kripte* i *fantoma*. Oni se pitaju zašto je izvor melankolikovog stanja teško identificirati i zašto se čini da se melankolik ne stidi karakternih mana za koje optužuje samoga sebe? Na prvo pitanje odgovaraju referencom na *kriptu* koju subjekt utemeljuje duboko unutar sebe da bi održao uvjerenje da je voljena preminula osoba još uvijek živa. Melankolija ne može početi tako dugo dok *kripta* obavlja svoju funkciju održavanja umrle osobe na životu. Stoga, ako je melankolija odbijanje ili nemogućnost žalovanja, njezin početak je odgođen tako dugo dok je *kripta* netaknuta. S raspadom *kripte* i njezine uloge osiguravanja i skrivanja izgubljenog objekta nastupa melankolija. Abraham i Torok smatraju da do toga dolazi „često nakon smrti nekog pomoćnog objekta koji je služio kao podrška“ (Abraham i Torok, 1987: 273). Drugim riječima, ovaj kasniji gubitak može probuditi bol čiji prvotni uzrok je nešto drugo. Činjenica da pravi uzrok boli uvelike prethodi događaju putem kojeg se melankolija manifestira govori nam da melankolični subjekt žaluje *neki drugi gubitak*, a ne onaj kojeg misli da je propatio (Davis, 2007: 134).

Stoga, melankolija počinje s raspadom *kripte*. Prema Abrahamu i Torok, u ovom trenutku „cijeli ego postaje *kripta* koja ispod svojih vlastitih osobina prikriva predmet skrivene ljubavi. Suočen sa skorašnjim gubitkom svoje unutarnje potpore, jezgre svog bića, ego se spaja s internaliziranim objektom i otvoreno pokazuje svoje beskrajno 'žalovanje'“ (Abraham i Torok, 1987: 273). U nastojanju da očuva izgubljenu idilu, subjekt se počinje identificirati s izgubljenim objektom. Međutim, melankolija koja nastupa nije tuga subjekta nad izgubljenim objektom, već ono kako subjekt zamišlja da bi se objekt mogao osjećati zbog gubitka voljene osobe. Drugim riječima, ovdje dolazi do preokretanja govornih pozicija, tako da je sada preminuli objekt, a ne preživjeli subjekt, onaj koji govori u diskursu melankolije. Stoga, melankolični subjekt ne stidi se karakternih mana za koje optužuje samoga sebe zbog toga što subjekt nije taj koji govori. U kontekstu u kojem mrtvi govore i izražavaju svoju tugu zbog toga što su nas izgubili melankolija može biti i oblik *prozopopeje* (Davis, 2007: 134).



Iako bi bilo prejednostavno nametnuti ova shvaćanja melankolije na Derridaove usputne reference o sebi kao melankoliku, odjek njegovih komentara u radu Freuda, Abrahama i Torok također otežava da ih se shvati kao puko neformalne (Davis, 2007: 135). Činjenica da Derrida sebe opisuje kao „preživjelog i melankoličnog“ (Derrida: 2001: 193), te kao „najmelankoličnijeg u grupi“ (Derrida, 2001: 215) također ukazuje na određeni ponos iza tuge (Davis, 2007: 135). Govoreći o drugim članovima svoje „generacije“ koji su sada mrtvi, Derrida kaže: „svi su oni bili vedriji od mene“ (Derrida, 2001: 215). Oni su možda bili vedriji, ali Derrida se zadnji smije zbog toga što ih je sve nadživio. Iz *kleinijanske* perspektive u subjektovoj tuži možda postoje tragovi sadističkog trijumfa zbog toga što je gubitak objekta također moja pobjeda nad njime; njegova smrt služi kao potvrda činjenice da sam ja još uvijek živ (Abraham i Torok, 1987: 246). Dok je žalovanje „normalan“ odgovor na gubitak koji vodi do konačnog odvajanja od voljene umrle osobe, melankolija je poprište sukoba i ambivalencije, gdje se, Freudovim riječima, „mržnja i ljubav međusobno sukobljavaju“ (Freud, 1984: 266).

Stoga, u melankoliji postoji mogućnost da na neki način mrtvima dopustimo da govore. U nemogućnosti da odustane od svoje privrženosti za izgubljenim objektom, melankolični subjekt postaje poprište razgovora između živih i mrtvih, iako to može utjecati na njegovu vlastitu stabilnost. Osim toga, prvobitan izvor melankolije možda nije ono što melankolik misli ili kaže da jest. Melankolični subjekt može obmanuti samoga sebe jednako kao što obmanjuje druge, on možda ne zna ili ne razumije ono što govori upravo u trenucima kada se čini da je najiskreniji (Davis, 2007: 135). Ovdje se nameće sljedeće pitanje - zašto je melankolični subjekt spreman sebi nanijeti takvu bol, i ovdje ponovno Abraham i Torok svojom sugestijom pružaju zanimljivo gledište na Derridaovo pisanje. Preživjeli subjekt mora umrle održati na životu zbog toga što vjeruje da je umrla osoba upućena u neku vrstu tajnog znanja ili užitka (Abraham i Torok, 1987: 241).

Taj motiv možemo pronaći u više navrata u *The Work of Mourning* u Derridaovom referenciranju na tajne mrtvih. Pjesnik i filozof Max Loreau sa sobom odnosi „tajnu, jednu od apsolutnih tajni ovog života“ (Derrida, 2001: 96), ljudi su u Althusseru nazirali „tajnu, tajnu koja je možda bila neiscrpna za nas, ali također, na sasvim drugačiji način, neizmjerena tajna i za njega“ (Derrida, 2001: 116), Deleuze je možda pokušavao reći nešto „što možda za nas još uvijek ostaje tajna“ (Derrida, 2001: 195), a Lyotard je opisan kao „na neki način zauvijek nepoznat i beskonačno tajan“ (Derrida, 2001: 225). Mrtvi znaju nešto što ne žele reći i što nikada ne mogu podijeliti s nama, ili se možda radi o tajni koja je toliko zagonetna da čak ni

mrtvi zapravo ne znaju svoje vlastite tajne. Novi problemi nastaju kada diskurs melankolije shvatimo ujedno kao varljiv i samoobmanjujući, zbog toga što pripisivanje tajni mrtvima može samo po sebi biti pogrešno. Tajne mogu pripadati ne toliko izgubljenom objektu koliko preživjelom melankoličnom subjektu. One možda ne ukazuju toliko na ono što je izgubljeno koliko na ono što tekst pažljivo čuva. U melankoliji govorne pozicije su nestabilne i nepouzdana, te barem za Abrahama i Torok, mrtvi govore umjesto živih (Davis, 2007: 136). Ovo pitanje o tome tko govori, na koji način i preživljavaju li mrtvi u diskursu živih jedan je od glavnih interesa Derridaovog teksta, a na njega su neizbježno utjecale komplikacije koje nastaju Derridaovim gotovo usputnim referencama na melankoliju.

## Održavanje dijaloga s mrtvima?

Čak i prije smrti drugog, inskripcija njezine ili njegove smrtnosti u mene me konstituirala. Žalujem, dakle postojim [Je suis endeuillé donc je suis], ja sam – mrtav zbog smrti drugog [je suis – mort de la mort de l'autre], moj odnos prema sebi je ponajprije uronjen u žalovanje, žalovanje koje je povrh toga nemoguće [d'abord endeuillé, d'un deuil d'ailleurs impossible].

To je ono što također nazivam eksproprijacijom, aproprijacijom uhvaćenom u dvostruku logiku: ja moram i ne smijem uzeti drugog u sebe [prendre l'autre en moi], žalovanje je nevjerna vjernost ako uspije u idealizirajućoj introjekciji drugog u mene, tj. u nepoštovanju njegove ili njezine beskonačne izvanjskosti.

Jacques Derrida, *Points . . . Interviews, 1974-1994*

Jedno od nas dvoje će morati ostati samo. Oboje smo to znali unaprijed. I od samog početka. Jedno od nas će od početka biti osuđeno nositi u sebi ujedno dijalog koji mora nastaviti nakon prekida i sjećanje na prvi prekid. Te nositi svijet drugog, što govorim bez pretjerivanja. Svijet nakon kraja svijeta.

Jacques Derrida, *Béliers. Le Dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*

U *The Work of Mourning* Derrida pokušava proizvesti diskurs o žalovanju koji obuhvaća singularnu, tajnovitu egzistenciju izgubljenih prijatelja. Međutim, njegovi memorijalni eseji progonjeni su osjećajem nemogućnosti takvog projekta. Derrida ne daje nikakvo razrješenje procesa žalovanja, već umjesto toga zauzima poziciju melankolika koji nikada ne može biti potpuno svjestan izvora, prirode i opsega vlastitog osjećaja gubitka i izolacije. Ni živi, ni mrtvi, ne otkrivaju svoje tajne u obliku idioma koje možemo razumjeti, Derrida stoga pokušava pronaći način na koji možemo pričati o mrtvima, razgovarati s njima i dopustiti im da razgovaraju s nama (Davis, 2007: 137).

Problem obraćanja mrtvima posebno je istaknut kada Derrida piše o Jean-Françoisu Lyotardu. Derrida želi pronaći jezik koji bi bio sposoban za održavanje dijaloga s mrtvima, ali odmah

nailazi na prepreku zbog toga što ne zna čak ni kako osloviti Lyotarda, tj. s neslužbenim oblikom *tu* ili službenim *vous* (Derrida, 2001: 226). Stoga, pitanje obraćanja mrtvima je produžetak pitanja obraćanja živima, tj. obraćanja budućim-mrtvima dok su još živi. Derrida objašnjava kako su on i Lyotard bili kritizirani zbog korištenja službenog *vous* oblika, iako su svi ostali u njihovom krugu prijatelja koristili neformalan *tu* oblik. Lyotard tu praksu pripisuje njihovom „tajnom jeziku“ (Derrida, 2001: 228) kojeg Derrida spremno prihvaća (Davis, 2007: 137). Derrida pretvara distancu u intimnost, javni jezik u privatni idiom. Ono što se čini najformalnijim, najdostupnijim pogledu drugih, reinvestirano je jedinstvenim značenjem i time postaje neprobojno pogledu javnosti kojem se čini upućeno. Pričati s mrtvima, poput pričanja s živima, podrazumijeva usvajanje tajnog jezika kojem drugi, a možda i sami govornici, nemaju puni pristup. Ovaj tajni jezik možda se čak ni ne doživljava kao tajan od strane drugih ili od strane njegovih govornika, zbog toga što iako je tajan, on je apsolutno identičan javno dostupnom diskursu. Drugim riječima, Derrida pokušava ostvariti jezik koji je istovremeno javni govor i privatni idiom. Njega mogu čuti i čitati drugi, on može biti razumljiv i čitak svima, a istovremeno može ostati dvojben, tajnovit, nerazumljiv, varljiv, prekomjerno-determiniran i nedovoljno-objašnjen (Davis, 2007: 138).

U obraćanju umrlim prijateljima, Derrida nastoji sebstvo otvoriti drugome, žive otvoriti mrtvima. On govori o preminulim drugima koji mogu preživjeti unutar nas samo ukoliko ih mi očuvamo, ali koji zbog toga nisu ništa manje *drugi*. Oni su ono što je u nama osim nas samih - ustrajna istina koja kaže da ne postoji subjekt koji je nedirnut alteritetom. Derrida smatra da preminuli drugi nije samo zatočenik preživjelog sebstva koji je očuvan kao suglasan, pasivni objekt sjećanja. Derrida se poziva na Levinasovu definiciju smrti kao nečega što za preživjelog podrazumijeva iskustvo bivanja „bez-odgovora“ (Derrida, 2001: 203). Mrtvi ne mogu pričati s nama, ali ako ne želimo da budu jednostavno izgubljeni, izgubljeni u svojoj drugosti, tada moraju zadržati neki preostatak djelovanja. To je ono što Derrida očajnički želi potvrditi. Ne postoji način na koji se možemo obratiti mrtvima osim samoobmanjujućih retoričkih fikcija i ne postoji način na koji bi nam oni mogli odgovoriti, ali bez obzira na to, može li postojati idiom za pričanje s mrtvima, može li prekinuti dijalog svejedno biti dijalog? Derrida ne nudi nikakvu mogućnost jednostavne razmjene s mrtvima. Za njega, dijalog s mrtvima zahtjeva višeslojnu samopropitkujuću tekstualnost koja istovremeno pokušava dati glas mrtvom drugom i ostati maksimalno lucidna usred nemogućnosti tog nastojanja (Davis, 2007: 138). Jedan od načina održavanja glasova umrlih

unutar Derridaovog teksta je pribjegavanje citiranju tuđih riječi. Međutim, Derrida je svjestan da citiranje samo po sebi nije razmjena.

Sve tekstove u *The Work of Mourning* prožima određena dvostruka izdaja. Ako govorimo samo vlastitim riječima mi po drugi puta ubijamo mrtve, a ako govorimo njihovim riječima tada prekidamo dijalog i jednako ih tako ubijamo. Derrida se u više navrata referira na *nepriličnost* (indecenty) obraćanja mrtvima, govorenja o mrtvima i govorenja umjesto njih. Bez obzira na to, ova nepriličnost je temeljni uvjet njegovih eseja. Ne postoji sretna ravnoteža između dva oblika izdaje koje Derrida opisuje, samo nada da bi budno *kolebanje* moglo izbjeći zamke jednog i drugog ekstrema. Održavanje dijaloga s mrtvima znači održati njihove tekstove na životu što podrazumijeva da ih moramo očuvati od prijevremene totalizacije. Tekstovi umrlih još uvijek nisu u potpunosti rasvijetljeni, njihova sposobnost da proizvode svjež uvid još uvijek nije iscrpljena. Stoga, za Derridaa, dijalog s mrtvima uključuje povratak njihovim djelima, ne da bi ih razumjeli po posljednji put već da bi demonstrirali da nas još uvijek mogu iznenaditi svojim neočekivanim potencijalom. Ukoliko njihova djela ostaju otvorena interpretaciji, njihovo naslijeđe je osigurano i oni su još uvijek na neki način živi (Davis, 2007: 140).

U tekstovima koji su prikupljeni u *The Work of Mourning* postoji opasnost da će Derrida neizbježno podbaciti u svom nastojanju da dopusti mrtvima da govore te da je idiom u kojem bi se to moglo desiti ukorijenjen u želji preživjelog subjekta, a ne u kontinuiranom djelovanju preminulog objekta. Osim toga, obraćanje mrtvima moglo bi za melankoličnog preživjelog biti manje štetna alternativa otvorenoj razmjeni s živima. Izlaganje živućeg sebstva mrtvom drugom moglo bi kompenzirati ranije propuštene susrete. Za Derridaa, distanca prema živima možda predstavlja obrnutu stranu njegove spremnosti da se otvori mrtvima. Bezuvjetan dug i odgovornost prema mrtvima koju Derrida iznova opisuje mogli bi biti potaknuti time što nismo ispunili naša obećanja živima (Davis, 2007: 140). Obraćanje mrtvima postaje sredstvo nadoknađivanja onoga što je ostalo neizrečeno između živih. Memorijalni govor dijelom žaluje prošle tišine koje su sada nepovratne. Ono neizrečeno je izgovoreno tak kada njegov pravi primalac tj. preminuli više nije u mogućnosti čuti ili odgovoriti. Slušatelji ili čitatelji Derridaovog teksta stavljeni su u položaj promatrača koji svjedoče poruci koja nije namijenjena njima, ali koju samo oni mogu primiti. Živa publika je ujedno pozvana u razmjenu u ovom nemogućem dijalogu i isključena iz njega zbog toga što jedini odgovor koji taj dijalog traži je odgovor preminulog. Sve što Derrida očekuje od svojih slušatelja jest da će

mu *oprostiti* zbog toga što nije uspio stvoriti idiom na kojeg bi umrli drugi doista mogao odgovoriti (Davis, 2007: 142).

Svjesnost teksta o svojoj vlastitoj nemogućnosti da odgovori na pitanja: tko govori o kome i kako možemo govoriti o singularnom drugom u javnom diskursu, postaje tema koja prevladava kroz *The Work of Mourning*. Mrtvi su iznova ubijeni dok tekst neprestano ponavlja svoju želju i svoju nemogućnost da ih uvuče u uspješnu razmjenu. U tom procesu, pozicija subjekta govora i pisanja je razlomljena i izmještena. To je ilustrirano u Derridaovom kratkom uvodu u prošireno francusko izdanje knjige (*Chaque fois unique, la fin du monde*, 2003) u kojem se on eksplicitno odriče tog djela. Prijedlog za prikupljanje Derridaovih posmrtnih govora izvorno su dali Michael Naas i Pascale-Anne Brault, a objavljeni su 2001. pod naslovom *The Work of Mourning*. Derrida smatra da je „ova knjiga *njihova* knjiga“, te inzistira na tome da bi se njih trebalo smatrati „pravim autorima ovog djela“ (Derrida, 2001: 10). Derrida, stoga, nije autor vlastite knjige. Ova gesta odricanja je više od komplimenta ili izraza zahvalnosti Naasu i Brault, zbog toga što nadopunjuje osjećaj raspršene subjektivnosti koju eseji u *The Work of Mourning* opisuju i upriličuju. Ovi tekstovi postaju mjesto u kojem je njihovo vlastito autorstvo stavljeno u pitanje i u kojem ono neizrečeno može biti jednako važno kao i ono izrečeno. Želja da se mrtvima dopusti da govore stoga neizbježno ima razorne učinke na status subjekta govora i pisanja, zbog toga što su njegove riječi prožete i progonjene onima mnogih drugih (Davis, 2007: 142).

Derridaovo nastojanje da se obrati mrtvima i dopusti im da govore dijelom je nastavak njegovog bavljenja s kartezijanskim razumijevanjem subjektivnosti. Descartesov *cogito ergo sum* pretpostavlja subjekt koji, iako ne može biti siguran u ništa drugo, može biti uvjeren barem u svoje vlastito postojanje. Derridaova perspektiva je više *levinasovska* u smislu da je za njega subjekt konstituiran svojim izlaganjem drugome - prethodno susretu s alteritetom, ne postoji nešto poput samostalnog, samodostatnog subjekta (Davis, 2007: 143). Derrida stavlja prioritet drugog ispred samog subjekta. U trenutku kada kaže „ja sam“, subjekt je već objekt za drugog, čak i ako je taj drugi smrtan, te čak i ako je taj drugi mrtav. Derrida ne pravi razliku između odnosa prema samome sebi i odnosa prema drugom, zbog toga što je drugi uvijek već *dio* subjekta, uvijek *prethodi* subjektu, te uvijek *prekoračuje* subjekt: „u meni prije mene i jači od mene“. Ova prisutnost drugog unutar i izvan *sebstva* narušava psihoanalitički model žalovanja koji prema Derridau ovisi o interiorizaciji, bilo to u obliku *inkorporacije* ili *introjekcije*. Taj model ovisi o prostornoj metafori koja odvaja unutarnje od izvanjskog. S druge strane, Derrida odbija ovakvo jasno razdvajanje i drugog shvaća kao utemeljujući zakon

subjekta. Singularni drugi je smrtni i njegova smrt radikalizira položaj alteriteta s kojeg me konstituira kao (preživjelog) subjekta (Davis, 2007: 143).

Stoga, nije važno da li je drugi živ ili mrtav. Njegova smrt samo naglašava ono što je on već bio - beskonačno drugi. Subjekt je uvijek neuravnotežen, nadilazi samog sebe, i konstituiran kao prostor otvoren alteritetu. Bez obzira je li subjekt svjesno u žalovanju ili ne, sama njegova egzistencija je utemeljena u *gubitku* i gubitku sebstva. Derridaovi tekstovi žaluju brojne preminule prijatelje, ali oni također signaliziraju da smrt već nastanjuje kartezijanski *cogito*. Derrida se slaže s Barthesom da je izjava Poeovog gospodina Valdemara, „Ja sam mrtav“, doslovno nemoguća (Derrida, 2001: 64-65), ali on također sugerira da subjektovo samopotvrđujuće „Ja sam“ također podrazumijeva „Ja sam mrtav“, te da tragovi koje subjekt ostavlja iza sebe uvijek izjavljuju „Ja sam umro“: „to je vrijeme, grafo-logičko vrijeme, implicitni tempo svakog pisanja, svakog slikarstva, svakog traga, te čak i pretpostavljene prisutnosti svakog *cogito ergo sum*“ (Derrida, 2001: 158). Za Derridaa, prijateljstvo je nerazdvojivo od žalovanja, zbog toga što mi od početka znamo da će prijatelji biti razdvojeni smrću, da će jedan umrijeti prije drugoga. Međutim, žalovanje nije samo inherentno u prijateljstvu sebstva i drugog, ono je jednako tako inherentno u subjektivom odnosu prema samome sebi. Samo-prisutnost subjekta je ugrožena njegovim znanjem o vlastitoj smrti, stoga dok žaluje drugog, on također žaluje sebe (Derrida, 2001: 161).

U Derridaovoj *levinasovskoj* perspektivi, otvaranje subjekta drugome može se smatrati poglavito etičkim potezom, ali to također osuđuje subjekt na neizbježno i nemoguće žalovanje ujedno za drugim i za samim sobom (Davis, 2007: 144). Derridaovi tekstovi bore se protiv umanjivanja singularnosti smrti drugoga, prikazujući svaki gubitak kao katastrofalno uništenje cijelog svijeta, ipak, u reakciji na svaku novu smrt postoji opasnost da će ona ličiti na onu koja joj je prethodila. Čak i prikupljanje ovih tekstova može imati učinak naglašavanja njihove međusobne sličnosti umjesto razlike i jedinstvenosti koju tugujući subjekt želi očuvati. Stoga tenzija između *singularnosti* i *serijalnosti* nikada nije razriješena, a možda je i nerazrješiva (Davis, 2007: 145).

Tekstovi u *The Work of Mourning* sugeriraju da gubitak može uvijek biti drugačiji i uvijek isti, a ono što tugujući subjekt ne zna u potpunosti, ili ne želi priznati da zna, jest to da je njegova tuga uvijek u nekoj mjeri za samoga sebe. Derrida pokušava održati mogućnost dijaloga s mrtvima time što otvara svoje tekstove riječima i glasovima drugih. Samim činom poricanja autorstva knjige i davanjem glasa mrtvima on subjekt izlaže znanju da je nastanjen

mrtvima i smrću, te da je njegova vlastita smrt ono što mora i ne može odžalovati. Derridaov subjekt odbija ovaj gorki uvid, ali ga nikada ne može sasvim potisnuti toliko dugo dok ustraje u nastojanju da održi dijalog s mrtvima i time izričito traži glasove mrtvih unutar sebe. Ovo možemo smatrati melankoličnom pozicijom zbog toga što je svaki temporalni proces koji vodi prema oporavku blokiran. Subjekt se nikada neće moći ograditi od gubitka ili gubitaka kojima je pogođen i koji ga konstituiraju. Međutim, Derrida pokušava iskupiti ovu verziju melankolije karakterizirajući je kao *ispravan etički* odgovor na gubitak (Davis, 2007: 145).



## Etika melankolije

Zakon koji upravlja odnosom kojeg svaki subjekt održava s umrlim prijateljem, te stoga sa smrću i prijateljstvom, jest strukturalan i univerzalan zakon, „nepopustljiv i poguban zakon: od dvoje prijatelja, jedan će nadživjeti drugog“. Ova smrt, kada stigne, nije samo kraj takvog i takvog života, već „kraj nečeg u potpunosti“. Stoga, žalovanje nije moguće. No pošto izostanak žalovanja predstavlja rizik koji bi prijatelja koji ostane mogao izluditi, jedino stanje melankolije dopušta integraciju smrti drugog u sebe i nastavak života.

Elisabeth Roudinesco, *Philosophy in Turbulent Times*

Za Derridaa, melankolija podrazumijeva etički stav, odnos prema gubitku u obliku budnosti i konstantnog ponovnog prilagođavanja. Ne morate znati ni razumjeti značenje gubitka i punu snagu njegovih razornih posljedica, no svejedno ste suočeni s njim, naginjete se prema iscrpljujućoj praznini. Potrebna je hrabrost kako bismo se oduprli iskušenju zaboravljanja ili odvrćanja misli. Cijele industrije na raspolaganju su skrenuti pažnju neutješnom ožalošćenom.

Avital Ronell, *Stormy Weather: Blues in Winter*

Pri kraju uvoda u *Chaque fois unique, la fin du monde* (2003) Derrida kaže da kada bi se usudio predložiti „pravi uvod“ (Derrida, 2003: 11) u tu knjigu, to bi bilo jedno njegovo drugo djelo, *Béliers. Le Dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (2003). *Béliers* je predavanje koje je bilo održano u sjećanje na njemačkog filozofa Hansa-Georga Gadamera; te je kao još jedan od Derridaovih memorijalnih eseja, moglo biti uključeno u *Chaque fois unique, la fin du monde*. Mnogi od problema kojima se Derrida bavi u *Béliers* izravno reflektiraju njegove interese u *Chaque fois unique, la fin du monde*: želja da se održi neka vrsta dijaloga s mrtvima i da se dopusti Gadameru da govori citirajući njegova djela, osjećaj da su mrtvi još uvijek prisutni u onima koji su ih nadživjeli, vjerovanje da je prijateljstvo povezano s žalovanjem od samog početka, inzistiranje na tome da svaka pojedina smrt potpuno uništava svijet. Međutim, time što Derrida nije uključio ovo predavanje u *Chaque fois unique, la fin du monde* i što ga je opisao kao „pravi uvod“ u ovu knjigu, *Béliers*

pridobiva drugačiji status od njegovih drugih memorijalnih eseja, što možda implicira da *Béliers* čini izričitim nešto što ostaje prešutno u ostalim esejima i što ih efektivnije situira. Ono što *Béliers* razlikuje od Derridaovih drugih memorijalnih tekstova je veća spremnost da se suoči s pitanjem melankolije kao nečega što se razlikuje od žalovanja (Davis, 2007: 146).

Iako se tematski bavi žalovanjem, a melankolija se spominje samo povremeno, *The Work of Mourning* može se smatrati melankoličnom knjigom. S druge strane, u *Béliers* se melankolija spominje već u drugoj rečenici i u brojnim kasnijim prigodama. Kada govori o svojoj afekciji prema Gadameru, Derrida referira na „vječnu melankoliju“ (Derrida, 2003: 9). Iako možemo pretpostaviti da je melankolija Derridaova, to nije sasvim očito iz konteksta, što otvara mogućnost da je ne bi trebali pripisati ni jednom pojedincu već da ona postoji u vezi koja povezuje sebstvo i drugog (Davis, 2007: 147). Derrida sugerira da ako melankolija nije svojstvo nekog određenog subjekta, tada ona ne može biti potpuno objašnjena nekim konkretnim događajem ili trenutkom u vremenu (Derrida, 2003: 9). Temporalnost melankolije nije ona kronološkog vremena. Ne možemo razlikovati između „onoga što potječe od smrti prijatelja i onoga što joj je prethodilo“ (Derrida, 2003: 10). Derrida kaže kako je tijekom svog prvog susreta s Gadamerom 1981. bio zaposjednut „Istom melankolijom, drugačijom, ali također istom“ (Derrida, 2003: 10). Stoga, melankolija nije posljedica nekog događaja u povijesti prijateljstva, ona prethodi svim događajima, te se u najmanju ruku poklapa s prijateljstvom, a možda mu čak i prethodi. Značajno je to da melankolija ovdje postaje ključni termin za Derridaa, što stavlja još više pozornosti na izbjegavanje melankolije u *The Work of Mourning* (Davis, 2007: 147).

Pitanje melankolije ponovno se javlja u posljednjoj sekciji *Béliers*, ali ovaj puta više u teoretskom obliku. Derrida sažima Freudovu distinkciju između žalovanja i melankolije (Derrida, 2003: 73–4), te sugerira da u klasičnoj freudovskoj analizi melankolija nastupa kada je normalan proces žalovanja blokiran. Međutim, ovdje se Derrida značajno udaljava od Freuda uvodeći etičku perspektivu umjesto patološke: „Ali ako moram (to je sama srž etike) nositi drugog u sebi da bi mu ostao vjeran, da bi poštovao njegov jedinstveni alteritet, određena melankolija mora i dalje prosvjedovati protiv normalnog žalovanja. Ona nikada ne smije biti svedena na idealizirajuću introjekciju. Ona mora biti razjarena protiv onoga što Freud kaže o njoj s mirnim samopouzdanjem, kao da želi potvrditi normu normalnosti. 'Norma' nije ništa više nego dobra savjest amnezije. Ona nam omogućuje da *zaboravimo* da držati drugog unutar sebe, kao *samoga sebe*, znači već ga *zaboraviti*. Ovdje počinje zaboravljanje. Stoga mora biti melankolije“ (Derrida, 2003: 74). Ovaj pasus možemo čitati

kao Derridaov komentar na dvije reference na melankoliju u *The Work of Mourning*. Melankolija je ovdje iz patologije prebačena u etiku, i u tom je procesu abnormalno stanje ili karakterna mana određeno kao jedini odgovarajući odnos s mrtvim drugim. U žalovanju, drugi je unesen u sebstvo, idealiziran i time efektivno zaboravljen da bi se osigurala mirna savjest preživjelog. „Normalnost“ podrazumijeva brisanje drugosti mrtvog drugog, predavanje drugoga drugoj smrti da bi se život mogao neometano nastaviti. S druge strane, „abnormalna“ melankolična pozicija podrazumijeva odbijanje da se okonča proces žalovanja; mrtvi *drugi-u-sebstvu* ne može se obuhvatiti nanovo-pronađenom autonomijom preživjelog. Stoga, jedini način da ne ubijemo mrtve po drugi put jest protestiranje protiv amnezije žalovanja i prihvaćanje melankolije kao etičke obaveze prema umrlom drugom (Davis, 2007: 148).

Derridaovi komentari pružaju fascinantno novo shvaćanje melankolije. Derrida melankoliji pridaje etičko umjesto patološkog značenja. Njegovi memorijalni eseji su prožeti tajnovitošću, onim neizrečenim ili ne-sasvim-izrečenim. To je dijelom razlog zbog kojeg ih možemo smatrati melankoličnim tekstovima, a možemo se i zapitati da li Derridaovo određenje melankolije kao etičke pozicije samo po sebi skriva nešto neizgovoreno. Međutim, ovdje možemo pronaći i implicitnu samohvalisavu struju. Ako je Derrida „najmelankoličniji u grupi“ (Derrida, 2001: 215), tada ga to vjerojatno čini i najetičnijim u grupi. Ipak, pozivati se na etičku poziciju na ovaj način, makar i samo implicitno, mora samo po sebi biti neetično, zbog toga što ističe prioritet sebstva nad drugim, i svim drugima, što ova verzija etike upravo odbacuje. Melankolični subjekt, isticanjem da je on također etički subjekt, poništava svoj etički status, gubi ono što je dalo vrijednost njegovoj melankoliji, te stoga ima razlog da postane još melankoličniji. Iz ovih složenosti nema izlaza, te one konstituiraju samu osnovu Derridaovih nastojanja da održi dijalog s mrtvima (Davis, 2007: 149).

U *The Work of Mourning*, kao i u *Béliers*, Derrida spremno izlaže kontradikcije svojih nastojanja. On želi mrtvima dopustiti da govore, ali zna da ne postoji idiom u kojem bi to bilo moguće. On želi žalovati svaku smrt u njezinoj jedinstvenoj singularnosti, ali zna da ponavljanje i serijalnost u svakom trenutku narušavaju zahtjeve singularnog. On želi očuvati mrtve od zaborava, ali zna da ne možemo izbjeći da ih ponovno ne ubijemo samim sredstvima koja usvajamo da bi ih održali s nama. Ovi tekstovi demonstriraju nevjerojatan kapacitet za prijateljstvo i za otvorenost žalovanju koje smrt prijatelja donosi sa sobom. Oni pokazuju apsolutno odbijanje da se odustane od onoga što je izgubljeno i očajničku želju da se mrtvima dopusti da govore. Međutim, ovdje ponovno *Béliers* aludira na uznemirujuću mogućnost koju

Derrida naziva „užasavajućom hipotezom“ (Derrida, 2003: 20): preživjeli možda obraća više pozornosti na glasove svojih prijatelja sada kada su oni mrtvi nego što je obraćao kada su bili živi (Davis, 2007: 149).

Derridaovi tekstovi istražuju kontradikciju, žaljenje i svoj vlastiti manjkavi idiom. Njegovo odricanje autorstva nad vlastitim radom nije prazna gesta već je povezano s pokušajem da tekst ponudi drugima, ujedno živima i mrtvima, koji bi tim putem mogli ući u pravi dijalog, čiji parametri, smjer te ishodi ne mogu biti unaprijed predviđeni. U tom pogledu, njegovi tekstovi imitiraju koncept progonjenog subjekta koji je nastanjen glasovima živih, mrtvih i još-ne-rođenih, koji ne žele i ne smiju biti svedeni na jednoznačnost. Mrtvi možda ne mogu doslovno govoriti, ali nešto drugo osim mene progovara u meni. Za Derridaa, izlaganje drugome je ujedno melankolično i etično zbog toga što ono ne uključuje nanošenje druge smrti na preminulog, međutim, on zna da je to težak i možda nemoguć poduhvat (Davis, 2007: 150). Samo prekidanjem procesa žalovanja i prihvaćanjem stanja beskonačne melankolije mrtvi mogu ostati s nama. Je li to nešto s čime se možemo nositi?

## **Derrida i de Man: *Gedächtnis* vs. *Erinnerung***

Ova pitanja mogu biti postavljena samo nakon smrti prijatelja.

Jacques Derrida, *Memories for Paul de Man*

Žalovanje mora biti nemoguće. Ne možemo pretpostaviti kako možemo jednostavno oživjeti ili interiorizirati „idol, sliku unutar nas ili ideal drugog koji je mrtav“. Također, ne možemo pretpostaviti da je „drugi koji je mrtav“ jednostavno izvan nas i da smo mi nekakva „subjektivnost koja je zatvorena sama nad sobom ili čak identična samoj sebi“. (*Memories for Paul de Man* 6, 21). Žalovanje je nemoguće, i ponajviše namijenjeno nama samima. „Trag drugog“, drugog koji je umro i koji ostaje drugi, jest istodobno unutar i izvan nas, označavajući prazninu koja se kreće u „nama“, kao „mi“ – živi koji potpisujemo svoje ime (29, 34-8, 49). Žalovanje je uvijek već počelo.

Sean Gaston, *The impossible mourning of Jacques Derrida*

Kao *The Work of Mourning* i *Béliers, Memoires for Paul de Man* (1986) je također jedan od tekstova u kojem Derrida artikulira novi model žalovanja koji je bliži freudovskoj melankoliji te koji depatologizira melankoliju i pridaje joj etičko značenje. U Derridaovoj beskrajnoj melankoliji mi odajemo počast onima koji su preminuli, mi ih ne napuštamo i ne zamjenjujemo nečim drugim jer kao što Derrida kaže u *The Gift of Death*, mrtvi su nezamjenjivi – smrt je ono što je nezamjenjivo moje (Derrida, 1995: 41). Dok klasično psihoanalitičko shvaćanje žalovanja zahtijeva da oživimo, ponovno proživimo i zatim se odrekemo sjećanja koja nas vežu s umrlima, Derrida smatra da je smrt drugog konstitutivna za naš samo-odnos te je vidi kao priliku za kontinuirani angažman s mrtvima.

Za Derridaa, svi naši odnosi od samog početka su prožeti žalovanjem, jer neizgovorena istina svakog prijateljstva podrazumijeva da će jedan od prijatelja poživjeti dovoljno da vidi drugog kako umire – „nema prijateljstva bez ovog znanja o konačnosti“ (Derrida, 1986: 29). Smrt drugog je uvijek prva, „ona je poput iskustva žalovanja koje ustanovljuje moj odnos prema

samome sebi“, a „ovaj samo-odnos pozdravlja ili pretpostavlja drugog unutar sebe kao različitog od sebe“ (Derrida 1993: 64). Mi jesmo ono što jesmo zbog sjećanja na one koje smo voljeli i koje nosimo unutar nas, drugim riječima, mi postajemo kroz dijalog s mrtvima. Za Derridaa, granica između živih i mrtvih nikada nije zatvorena, granica između života i smrti ostaje „otvorena i u konačnici beskonačna [...] bez kraja“ (Derrida, 1995: 78). Prema Derridau, žalovanje je ono što nas konstituira. To je sjećanje na buduću smrt drugog koje konstituira našu unutrašnjost: „Ova užasavajuća usamljenost koja je moja ili naša, u trenutku smrti drugog je ono što konstituira onaj odnos sa sebstvom, koji nazivamo 'ja,' 'mi,' 'između nas,' 'subjektivnost,' 'intersubjektivnost,' 'sjećanje“ (Derrida 1986: 33). Dok je Heidegger žalovanje shvaćao kao nešto što leži unutar „derivativnih disciplina poput psihologije ili psihoanalize, teologije ili metafizike“, za Derridaa žalovanje je konstitutivno za odnos prema sebstvu kao i za odnos prema drugom (Kirkby, 2006: 463).

U svom tekstu „Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation“ Abraham i Torok uvode koncepte *introjekcije* i *inkorporacije*. Introjekcija je za njih proces u kojem dolazi do uvećanja ega tako što uslijed smrti drugog ego u sebe introjicira kvalitete koje smo cijenili u drugom. S druge strane, inkorporacija je proces u kojem ego internalizira izgubljeni objekt te mu izgrađuje spomenik, kriptu, unutar psihe. Abraham i Torok tvrde da je inkorporacija odbijanje gubitka i stoga patološka, zbog toga što mrtve pokušava održati na životu unutar sebstva, zatvorene u neku vrstu psihičke *kripte*. Iz svog „skrovišta u imaginarnoj kripti“, sahranjeni objekt uznemiruje subjekt. Derrida nije bio zadovoljan ovim alternativama te u svom predgovoru knjizi Abrahama i Torok, *The Wolf Man's Magic Word* (1976) kaže: „Sve je uređeno na takav način da on [preminuli] ostane nestala osoba u oba slučaja, nakon što je nestao, kao *drugi*, bez obzira radilo se o žalovanju ili melankoliji. Pokojnika se nigdje ne može pronaći, *atopique*“ (Derrida, 2005: xxxviii). Pitanje očuvanja drugog kao drugog ostaje Derridaov središnji interes u kontekstu brige za mrtve kao i za žive. Derridaov model žalovanja usvaja koncept *inkorporacije*, ali otvara vrata *kripti* zbog održavanja kontinuiranog razgovora s mrtvima (Kirkby, 2006: 466).

Derrida osporava razliku koju su Abraham i Torok uveli, zbog toga što ni *introjekcija* ni *inkorporacija* nisu zadovoljavajući. Ako „uspijemo“ u procesu introjekcije tada nismo vjerni Drugome, Drugi jednostavno postaje dio nas i mi imamo narcisoidan odnos prema Drugom u sebi. To je način pamćenja drugog kroz zaboravljanje drugog. Za Derridaa to je „lažno žalovanje, lažno u smislu sjećanja na Drugog“ (Kirkby, 2006: 466). Derrida stoga preferira njihovu tzv. patološku opciju tj. inkorporaciju. Ako žalovanje treba biti „žalovanje Drugog

kao takvog, tada mora biti inkorporirano.“ „Ali inkorporacija ne bi smjela biti potpuna, i u tom slučaju, naravno, Drugi ostaje stranac u meni, on ostaje Drugi, on ne postaje dio mene. Ja ne mogu prisvojiti Drugog u sebi, stoga, to je neuspjeh u radu žalovanja, ali to je jedini način poštovanja Drugosti Drugog.“ U tom smislu, uspijevamo samo kroz neuspjeh, „jedini mogući način žalovanja“ je „nemoguće žalovanje“ (Patton i Smith, 2001: 66).

U reformulaciji koncepata Abrahama i Torok, Derrida daje prednost *inkorporaciji* pred *introjekcijom*, njihovim modelom zdravog žalovanja, koje asimilira drugog na istovjetnost sebstva. Derrida preferira inkorporaciju zbog toga što ona potvrđuje drugost drugog, njegovu nesvodljivost na nas same. Međutim, pod utjecajem Hegela i de Mana, Derrida konceptu inkorporacije dodaje određenu vrstu sjećanja, tzv. *Gedächtnis*, misleće eksternalizirajuće sjećanje koje nas predaje pisanju i mišljenju kroz angažman s mrtvima koji je orijentiran prema budućnosti (Derrida, 1986: 35). Derrida kaže da se sjećanje i interiorizacija podudaraju u idiomu *Erinnerung*. „Na njemačkom to znači sjećanje, a Hegel ovdje napominje motiv subjektivizirajuće interiorizacije [...] Posljednjih godina, Paul de Man je radio, podučavao i pisao na temu opozicije koju Hegelova Enciklopedija postavlja između *Erinnerung* i *Gedächtnis*, između sjećanja kao interiorizacije te mislećeg pamćenja koje se također može povezati s tehničkom i mehaničkom hipomnezijom“ (Derrida 1986: 35). Struktura žalovanja je ona kontinuiranog razgovora s mrtvima. Mi ulazimo u interakciju s drugim koji je, iako potpuno drugi kao što je oduvijek i bio, sada unutar nas te je konstitutivan za našu unutrašnjost i odnos prema *sebstvu*. Međutim, mi ne ulazimo u interakciju s drugima u privatnom, tajnom, fobičnom, krivnjom opterećenom internalizirajućem sjećanju, već kroz *gedächtnis*, misleće eksternalizirajuće sjećanje koje nas predaje pisanju i mišljenju. To je eksternalizirajuće sjećanje koje je orijentirano prema budućnosti i u kojem mi snosimo povjerenu nam odgovornost koja je dar ili obećanje drugog (Kirkby, 2006: 467).

*Memoires for Paul de Man* (1986) je tekst koji je prožet demanovskom retorikom i tonom, kao i motivima koji će utjecati na Derridaovu reartikulaciju žalovanja. U „Autobiography as De-facement“, eseju koji se bavi Wordsworthovim „Essays Upon Epitaphs“, de Man sugerira da autobiografija demonstrira „nemogućnost zaključenja i totalizacije svih tekstualnih sistema koji se sastoje od tropoloških supstitucija“ te da je „dominantna figura nadgrobnog ili autobiografskog diskursa [...] prozopopeja, fikcija glasa s one strane groba“, koju de Man kasnije identificira kao „glavnu figuru“ poetskog diskursa općenito (Derrida 1986, 24). Derrida također posuđuje od de Mana ideju „određene retoričnosti“, koja je uvijek „trag drugog“ (Derrida, 1986: 31). Kao što se tekst odupire zaključenju i totalizaciji, jednako je s

umrlima. Žalovanje podrazumijeva određenu retoričnost zbog toga što je naš vlastiti govor neizbježno prožet tragovima riječi i misli drugih, njihovim mobiliziranjem metafore, metonimije, znakova, simbola, slika itd. (Kirkby, 2006: 468). Figura „ožalošćenog sjećanja [...] govori drugog i čini da drugi govori, ali ona to čini da bi dopustila drugom da govori, jer drugi progovara prvi (*for the other will have spoken first*). Ona nema izbora nego dopustiti drugom da govori, zbog toga što ne može učiniti da drugi govori bez da je drugi već progovorio, bez ovog *traga* govora koji dolazi od drugog i koji nas usmjerava na pisanje jednako kao i na retoriku (Derrida, 1986: 37-38). Ovaj trag drugog konstituira, prelazi i nadilazi „ožalošćeno sjećanje“ te se odupire svakom prisvajanju. „Drugi se odupire zaključenju našeg interiorizirajućeg sjećanja“ (Derrida, 1986: 34).

U svojoj hegelijanskoj reformulaciji Abrahama i Torok, Derrida preobražava tradicionalnu ideju žalovanja. Za Derridaa, zdravo psihičko funkcioniranje ne ovisi ni o odbijanju žalovanja niti o napuštanju mrtvih. Derridaova verzija žalovanja nudi poštovanje prema (mrtvom) Drugom kao Drugom. Onom koji žaluje pruža mogućnost kontinuiranog kreativnog susreta s Drugim u eksternalizirajućem, produktivnom, prema-budućnosti orijentiranom sjećanju. Ova verzija žalovanja također naglašava važnost odgovornosti koju su nam mrtvi povjerili i koja je njihovo nasljeđe nama, te nas podsjeća na međusobnu povezanost s našim umrlima (Kirkby, 2006: 470).

Dok klasična psihoanaliza proces *inkorporacije* vidi kao patološki odgovor na gubitak, Derrida privilegira *inkorporaciju* uglavnom zbog toga što inkorporacija priznaje drugog kao drugog, dok tzv. normalan proces žalovanja (*introjekcija*) jednostavno asimilira drugog u sebstvo. Međutim ono što Derrida sugerira nije 'klasična' inkorporacija. On uvodi dva važna teoretska poteza. U razlikovanju između sjećanja kao interiorizacije (*Erinnerung*) i sjećanja kao predavanja razmišljanju i inskripciji (*Gedächtnis*), Derrida usvaja *Gedächtnis* te ga spaja s inkorporacijom. Stoga ono što internaliziramo nakon smrti drugih su njihovi dinamični angažmani s drugima, njihov *modus vivendi*, njihov animirajući princip, njihov dijalog sa svijetom. Mi ih se ne moramo odreći, ne moramo ih ponovno ubiti i pronaći zamjenu, jer mrtvi su nezamjenjivi (Kirkby, 2006: 470). Derrida također naglašava da je *Gedächtnis* „eksternalizirajuće sjećanje“ koje je povezano s tehničkom ili mehaničkom inskripcijom, s pisanjem i retorikom. Ono je produktivno u smislu da vodi do vanjskog angažmana u kontinuiranom dijalogu s drugim. Za Derridaa, *Gedächtnis* je „sjećanje na budućnost“ (Derrida, 1986: 29).



## Derrida i Heidegger: smrt drugog, konstitucija sebstva, ontologija žalovanja

Derrida tvrdi da bez organizacije vremena i prostora žalovanja nema politike. U čemu bi politika žalovanja mogla prebivati? Derridaov odgovor na ovo pitanje možemo pronaći u njegovoj ideji *aporije* kao dara za budućnost, provokacije da se misli nove putove. Ona bi također imala veze s našom odgovornošću prema smrtnom drugom i sa praštanjem. Koncept *aporije* također možemo povezati s Derridaovom dekonstrukcijom Heideggerove egzistencijalne analize, koja se svodi na promišljanje smrti ne kao čiste mogućnosti (kao u Heideggerovom slučaju), već kao *aporije* onog nemogućeg. Drugim riječima, u filozofskoj meditaciji o smrti, kod Derridaa dolazi do preokreta konceptualnog prioriteta od mogućnosti (Heidegger) do nemogućnosti (Derrida). Ovaj pomak u analitičkom naglasku također podrazumijeva drugačiju vrstu etičkog odnosa. Za razliku od Heideggera koji naglašava „glas savjesti“ (*Stimme des Gewissens*) kao ono što razotkriva *Dasein*ov esencijalan i etički karakter *bivanja-u-svijetu* kao *brige* (*Sorge*), za Derridaa, *aporija* nemogućeg usmjerena je na promišljanje smrti potpuno Drugog, što nas primorava na promišljanje društvene etike koja se temelji na naklonosti prema onima izvan nas, čemu Derrida daje ime „arrivant“ (Martinon, 2007: 127).

*Arrivant* označuje „neutralnost onoga što dolazi i singularnost onoga koji dolazi“ (Derrida, 1993: 33). Koncept *arrivanta* referira se na strukturu mesijanskog ili na ono što Derrida opisuje kao „mesijansko bez mesijanizma“ (Derrida, 2002: 80). Kao što Derrida napominje u *Sablastima Marxa* (1993), ova struktura podrazumijeva da se “ni jedan lik *došljaka*, upravo u času kad se on ili ona najavljuje, ne bi trebao pred-određivati, pre-figurirati, pa čak ni [pre(d)-]imenovati“ (Derrida, 2002: 211). *Arrivant* je stoga „apsolutna gostoljubivost“ ili „očekivanje bez horizonta očekivanja“ (Derrida, 2002: 211). Kako razumjeti ovu tematiku unutar konteksta *Aporija* (*Aporias*, 1993) i pogotovo unutar konteksta čitanja Heideggerovog *Bitka i vremena* (*Sein und Zeit*, 1927)?

U svom dekonstrukcijskom čitanju Heideggerove egzistencijalne analize, Derrida istražuje načine na koje razumijevanje *aporije* smrti, tj. razmišljanje o smrti kao o *aporiji* „riskira prekidanje same mogućnosti njegove [Heideggerove] analize i vodi ga u propast“ (Derrida, 1993: 28). Smrt, Derrida piše, „bi bilo ime, jedno od imena, ove prijetnje.“ Smrt prijeti prekidanjem onoga što Derrida opisuje kao nadređen status heideggerijanske egzistencijalne analize kojeg ona dodjeljuje sebi pred svim drugim diskursima o smrti. Razmatranjem

implikacija *aporije* smrti, Derrida nastoji izmjestiti pretpostavljenu poziciju koju Heidegger projicira i štiti u ime apsolutnog ontološkog prioriteta fundamentalne analize *Daseina*. Time Derrida potkopava razna problematična zaključenja ili granice koje Heidegger postavlja. Umjesto da smrt vidi kao *problem* koji smrt opisuje kao *granicu*, Derrida sugerira da o smrti razmišljamo kao o *aporiji*, čija prikladna predodžba stoga ne bi bila ona o granici „koja se ne može zaobići“, već ona o *neprijelaznoj* granici, tj. smrti kao ne-prijelazu (Nadal, 2012). Aporija smrti kao neprijelazne granice potječe iz grčkog pojma *aporije* koji ukazuje na „granice istine“, čije granice „ne smiju biti premašene“ (Derrida, 1993: 1). Stoga, razmišljati o smrti kao o *aporiji* značilo bi prebivati „u samom mjestu u kojem više *ne bi bilo moguće konstituirati problem*, projekt, ili projekciju“ (Derrida, 1993: 12).

U *Bitku i vremenu*, smrt je tematizirana kao *bačeni projekt* (*geworfene Entwurf*), tj. kao stav ili odnošenje prema smrti u smislu *istrčavanja* (*vorlaufen*). *Dasein* je uvijek već ispred sebe u *bitku-k-smrti* (*Sein zum Tode*). Ovdje treba naglasiti da Heidegger upotrebljava kvazi-prostornu metaforu da bi opisao prirodu ovog *istrčavanja* prema *smrti-kao-mogućnosti*: „Sa smrću predstoji tubitak samome sebi u svojem najvlastitijem moći-bitu. U toj se mogućnosti tubitku upravo radi o njegovu bitku-u-svijetu. Njegova smrt je mogućnost Ne-više-moći-bitu. Ako tubitak predstoji sebi kao ta mogućnost sebe sama, on je potpuno upućen na svoje najvlastitije moći-bitu“ (Heidegger, 1985: 250). Derrida prevodi njemački izraz „steht sich [...] bevor“ na francuski „s’at-tend lui-même“ da bi prenio prostornu metaforu „stajanja pred“ u vremensku metaforu čekanja, „s’attendre“. Naposljetku, Derrida reinterpreтира ontološku mogućnost smrti ne kao odnosa koji razotkriva *bitak-k-smrti* kao *istrčavanje*, već kao odnos prema smrti koji razotkriva aporiju smrti kao apsolutnog čekanja (Nadal, 2012).

Derrida pretvaranjem „steht sich [...] bevor“ u „s’at-tend lui-même“ želi potaknuti razumijevanje smrti kao *aporije*. Možemo istaknuti barem tri modaliteta čekanja kod Derridaa: čekanje na samoga sebe, čekanje *arrivanta*, i međusobno čekanje. Čekati na samoga sebe, kao što je ukazano u francuskoj refleksivnoj konstrukciji, znači da čekanje nema drugog objekta osim samoga sebe. Stoga, pojedinac jednostavno čeka samoga sebe. Ali refleksivna konstrukcija također sugerira još jednu moguću sintaktičku strukturu, gdje pojedinac čeka na nešto. Ovo „nešto“ je sasvim *drugo*, čije drugo ime je *arrivant*. Apsolutni alteritet *arrivanta* podrazumijeva da pojedinac nikada ne može anticipirati i kalkulirati njegov dolazak i odlazak. Za Derridaa, sebstvo i *arrivant* su u takvom odnosu da je njihovo međusobno iščekivanje nužno nemoguće i istovremeno, što također uključuje anakronizme i prijepore. Stoga, sa smrću, pojedinac ne daje sebi vrijeme, kao u slučaju Heideggerove formulacije *bitka-k-smrti*.

Umjesto toga, iščekivanje *arrivanta* na granici smrti je za Derridaa sama razglobljenost vremena; to je ono što vrijeme čini „razglobljenim“ (Nadal, 2012). Prema tome, međusobno čekanje na ne-prijelaznoj granici smrti uključuje prepoznavanje i računanje na nepravodobni karakter smrti: „život je uvijek prekratak, pojedinac čeka drugoga tamo, jer on i drugi nikada ne stižu tamo zajedno“ (Derrida, 1993: 65).

Derrida odnos prema smrti označava kao aporičan uvjet nemogućeg, ali neumoljivog čekanja. Derrida ovo ilustrira u smislu čekanja *arrivanta*. Međutim, fenomenologija ovog čekanja ne podrazumijeva čekanje na samoga sebe ili međusobno čekanje u vrijeme i mjesto koje smo unaprijed odredili, niti znači da mi čekamo onog sasvim *drugog* na način na koji bi čekali gosta ili posjetioca. Mi ne možemo očekivati *arrivanta* zbog toga što on „još nema ime ili identitet“ (Derrida, 1993: 34). *Arrivant* nije sebi-istovjetan identitet ili suvereno sebstvo čije ime možemo prizvati ili čije tijelo možemo prihvatiti. Nama je naloženo da pronađemo oblik čekanja bez ekonomije očekivanja. Čekati nekoga ili nešto što ne možemo spoznati i stoga, što ne možemo očekivati, a još manje razumjeti, znači da čekanje *arrivanta* zahtjeva bezuvjetnu gostoljubivost. To je gostoljubivost bez uvjeta zbog toga što dolazak *arrivanta* nikada ne može biti pozvan ili se svesti na njegov poziv. Posjet *arrivanta* će uvijek biti radikalno nepredvidljiv, a njegov dolazak iznenađenje. Čekanje *arrivanta* je stoga drugo ime za iskustvo nemogućeg. Na ovaj način *arrivant* poziva na promišljanje uvjeta konačnosti u kojem granice *Daseinovog* bitka više nisu shvaćene u smislu „kraja“ koji može biti postavljen u *Daseinovo*j odlučnosti. Umjesto toga, aporija smrti znači da granice i „krajevi čovjeka“ postaju neodredivi. Za razliku od Heideggerovog koncepta kraja *Daseina* kao danog u odlučnom *bitku-k-smrti*, „krajevi čovjeka“ su za Derridaa nužno neodredivi. Derridaov argument, između ostalog, implicira da *arrivant* poremećuje svaki način razmišljanja koji subjekt uzima kao suveren, unitaran, te stoga kao primarno samodovoljan i samoodređujući. U iščekivanju *arrivanta*, sebstvo ostaje konstitucionalno izloženo radikalnoj otvorenosti i ranjivosti prema onom potpuno drugom (Nadal, 2012).

Za Derrida, „nema politike bez organizacije vremena i prostora žalovanja“ (Derrida, 1993: 61). Međutim, poput smrti, žalovanje također sadrži aporičan trag i strukturu nemogućeg. Uzmimo u obzir npr. nalog impliciran u žalovanju tj. obećanje da u svom tugovanju nećemo zaboraviti onoga koji je preminuo. Ovo obećanje je uvijek već kontaminirano, i to upravo kao svojim *uvjetom mogućnosti*, rizikom od zaboravljanja i neuspjehom žalovanja. Samo u ime takve kontaminacije, ove izvorne inskripcije neuspjeha i zaboravljanja, obećanje može biti održano i može uspjeti kao takvo. Za Derridaa, međutim, ovo aporično obećanje žalovanja

nikada nije usmjereno samo prema pojedincu ili grupi pojedinaca. Žalovanje uključuje žalovanje za *arrivantom* (Nadal, 2012). Zbog toga što *arrivant* nikada nije od sličnog ili poznatog (mi ne znamo njegovo ime, ne znamo odakle ili kada će doći), *arrivant* nas primorava na modalitet bivanja naklonjen drugima, na etičku odgovornost koja se temelji na onome što Derrida drugdje opisuje kao: „poštovanje prema tim drugima kojih više nema ili za te druge koji još nisu *tu, trenutno živi*, bili oni već mrtvi ili još nerođeni. Nikakva pravda – nemojmo kazati nikakav zakon i, još jednom ponavljam, ovdje ne govorimo o pravu – ne izgleda moguća ili misлива bez principa neke *odgovornosti*, onkraj bilo koje *žive sadašnjosti*, u onome što tu živu sadašnjost rastavlja pred fantomima onih koji još nisu rođeni ili koji su već mrtvi, žrtve ili ne ratova, političkog ili drugog nasilja, nacionalističkog, rasističkog, kolonijalističkog, seksističkog ili drugog istrebljenja, pritisaka kapitalističkog imperijalizma ili svih oblika totalitarizma“ (Derrida, 2002: 9).

Za Derridaa, mogućnost žalovanja, te mogućnost etike i života općenito, leži u nemogućem čekanju i odgovoru na *arrivant* – potpuno drugog – što uključuje one koji su već mrtvi, one sa ili bez imena i one koji još nisu rođeni. Unatoč njegovoj stranosti, čak i ne-prisutnosti i ne-suvremenosti, Derrida inzistira na tome da moramo čekati *arrivant*. Poput žalovanja za nekim čije ime možda nikada nećemo saznati, čekanje *arrivanta* uključuje čekanje na nekoga ili na nešto čiji posjet možda nikada neće stići. Ipak, mi čekamo beskrajno i bez očekivanja, te žalujemo bezuvjetno i bez mjere. Stoga, bilo bi pogrešno smatrati Derridaov argument o apsolutnom čekanju i bezuvjetnom žalovanju kao odlaganje odluke ili djelovanja. Ukoliko žalujemo i bezuvjetno čekamo na *arrivant*, ovaj etički odnos prema potpuno drugom nas zapravo primorava na djelovanje. Mogli bismo stoga reći da je bezuvjetno žalovanje, kao i bezuvjetna gostoljubivost, obilježje (etičkog) života i bitka. Dok je središnja točka Heideggerove obrane *mogućnosti* ontološka struktura *Daseinovog* ne-još, čiji *bitak-k-smrti* razotkriva *Daseinov* bitak kao čisto *bivanje-mogućim*, Derrida potvrđuje mogućnost na strani nemogućeg. Živjeti podrazumijeva *bitak-k-aporetičnim-granicama-smrti* – smrti koju ne možemo jednostavno nazvati vlastitom i jedino svojom, već uvijek „nemogućom mogućom“ smrti drugog u nama (Nadal, 2012).

Okretanje drugome je sve što možemo dati, a mi se onome koji je preminuo i koji je sada postao „naš zakon“ ne okrećemo kao konstituirana bića, već kao netko tko je spreman rekonstituirati svoje *sebstvo*. Kada govori o Barthesu i Louisu Marinu, Derrida kaže da nas mrtvi gledaju unutar nas s mjesta njihovog „beskonačnog alteriteta“ (Derrida 2001: 161). Mi smo pogođeni njihovim zakonom, njihovim pogledom, a zauzvrat im nudimo dar otvorenosti i

moгуćnost da preoblikujemo sami sebe, mi nudimo sebe kao nasljednike pitanja, ćitanja i ponovnog išćitavanja, analiziranja i preispitivanja – što Levinas naziva „pitanje, molitva“ (Derrida, 2001: 209). Mi doživljavamo proširenje (Kristeva bi to nazvala uvećanjem psihićkog prostora) koje Derrida naziva „ono daleko unutar nas“ (Derrida, 1986: 204). Mi nasljeđujemo „povjerenu odgovornost“ preživjelog. Derrida citira Levinasa koji kaže „Ja sam odgovoran za smrt drugog u mjeri u kojoj uključujem sebe u tu smrt [...] Ja sam odgovoran za drugog ukoliko je drugi smrtan“ (Derrida, 1995: 46). Levinasovim rijećima „Smrt Drugog utjeće na mene u mom samom identitetu [...] koji se sastoji od neizrecive odgovornosti“ (Derrida 2001: 205). Derrida shvaća Levinasovo nasljeđe kao „vrlo nježnu silu koja obavezuje“, to je obaveza da se pokori „potpuno drugom (tj. pravdi)“ (Derrida, 2001: 207). Nakon smrti drugog zapoćet je razgovor, to je vrijeme ćitanja i razmišljanja (Derrida, 2001: 226). Taj razgovor ne prestaje; žalovanje nikada ne prestaje. Misleći 'mi' preživljava, a Derrida pretpostavlja da možda preživljava kao „preživljavanje samo, kroz suptilan i infinitezimalan višak mišljenja“ (Derrida, 2001: 240).

Derrida problematizira odnos prema sebstvu i odnos prema drugome kroz ono što naziva „izvornim žalovanjem“ koje je također povezano s idejom *preživljavanja*. Za Derridaa, svaki odnos s drugim je obilježen smrću, žalovanjem i dvostrukom obavezom uzimanja drugog u sebe i istovremenog poštovanja njegove apsolutne drugosti. Derrida smatra da možemo formirati neku vrstu „triangularne debate“ o odnosu prema smrti i/ili drugog između Heideggera, Levinasa i Freuda (Derrida, 1993: 66). Iako ti mislioci radikalno propitkuju tradicionalno razumijevanje ovih odnosa, Derrida smatra da svaki od njih poćinje od brzopleto pretpostavljenih premisa. Svi oni postavljaju nešto kao „fundamentalno“. Za Heideggera je to *smrt*, za Levinasa *apsolutni Drugi*, a za Freuda *nagon smrti* (Derrida, 1993: 38-9). Prema Derridau, upravo je ova „fundamentalistićka dimenzija“ ono što je nemoguće i neodrživo. Derrida tvrdi da ni jedan od ovih mislilaca ne uspijeva potvrditi ulogu *izvornog žalovanja* (Foran: 2016: 238).

Subjekt je konstituiran u žalovanju, ali ne samo u žalovanju za drugog ćija smrt je pretpostavljena u svakom odnosu, već i u žalovanju za samoga sebe i za drugog u sebi. Odnos subjekta prema samome sebi od poćetka „pozdravlja ili pretpostavlja drugog unutar samoga sebe kao razlićitog od sebe“ (Derrida, 1993: 61). Žalovanje je stoga prisutno u samom ćinu preživljavanja. Mi nismo jednostavno *bitak-k-smrti* (Heidegger) ili ćak *bitak-nakon-moje-smrti* za drugog (Levinas), već smo konstituirani kao *bitak-preživljavanje* ili jednostavno kao *preživljavanje* (Foran, 2016: 238).

Derrida smatra da je pitanje - počinje li moj odnos prema smrti ili moja izvjesnost smrti sa smrću drugog (Levinas) ili mojom vlastitom smrću (Heidegger) - uvijek „ograničeno od početka“ (Derrida, 1993: 61). Odlučiti početi *odavde* sa *sebstvom* (Heidegger) ili *odande* s *drugim* (Levinas) znači već pretpostaviti granicu između jednog i drugog, koja može biti identificirana, određena i osigurana, te ovu granicu učiniti temeljnom. Prema Derrida, Heidegger počinje *ovdje* s *Daseinom* i *ovdje* s *Daseinovom* smrću, te iako Heidegger „odlučno donosi“ tu odluku, to je također odluka u vezi koje on ostaje pomalo zabrinut (Derrida, 1993: 52-6). U pogledu Levinasa, mogli bismo prigovoriti da Levinas ne ograničuje Drugog koji je „beskonačan“ te iznad svakog ograničenja. Međutim, možemo reći da čak i u opisivanju subjekta kao „probijenog“ (*ruptured*) pozivom drugog, kod Levinasa ostaje određeno pretpostavljeno jedinstvo *subjekta*. Za Derrida, s druge strane, „cirkumfesijska je ono nemoguće“ (Derrida, 1993: 79) i upravo je temeljni pristup Heideggera i Levinasa (i drugih) ono što mora biti napušteno. Umjesto toga odnos subjekta/drugog mora biti mišljen kroz kontekst gostoljubivosti i posredstvom *duha/sablasti/fantoma*. Odnos gosta/duha/domaćina konstituira odnos preživljavanja i žalovanja. Protiv Heideggera i Levinasa, ili možda tako što odvođi Heideggera i Levinasa dalje od njih samih, Derrida predlaže spektralni odnos kao jedini mogući odnos (Foran, 2016: 239). Mi moramo poželjeti dobrodošlicu drugome s „otvorenom gostoljubivošću prema gostu kao *duhu* kojeg držimo, baš kao što on nas drži, kao taoca“ (Derrida, 1993: 61).

Derridaova verzija žalovanja je daleko od patološkog žalovanja, nedopuštenog žalovanja, žalovanja koje je pošlo po zlu zbog kulturoloških zahtjeva da se odrekemo mrtvih i onemogućimo kritičku misao. U normalnoj verziji žalovanja mi se odbijamo predati transformaciji, reorganizaciji i rekonstituciji u odnosu prema izgubljenom drugom i kao odgovor na njega. Derrida nam nudi mogućnost rekonstitucije *sebstva* kroz pisanje, mišljenje, djelovanje i stvaranje u odnosu na riječi i ideje drugog. Njegovo bavljenje tekstovima i idejama preminulih prijatelja i kolega nije puko odavanje počasti onima koji više nisu s nama, već ponovno iščitavanje i rekonstituiranje njih i samog Derride. Kao što Derrida kaže u tekstu napisanom za Louisa Marina, mi otkrivamo da mrtve možemo interiorizirati samo putem „nadilaženja, lomljenja, ranjavanja, ozljeđivanja, traumatiziranja interioriteta kojeg [oni] nastanjuju ili koji [ih] dočekuje kroz gostoljubivost, ljubav, ili prijateljstvo“ (Derrida, 2001: 160).

## Melankolična subjektivnost

Subjektivnost nije definirana nekim fiksnim identitetom, već željom da se razumije nespoznatljiva jezgra drugog. Kao unutarnje mjesto subjektivnost je u tom smislu definirana nekim vanjskim mjestom: drugim ljudskim bićima.

Andre Vantino

Tvrdim da do melankolije ne dolazi kada izgubimo objekt, već upravo kada je objekt ovdje, ali smo izgubili žudnju za njim. To je razlog zbog kojeg je cogito modernog filozofskog subjekta duboko melankoličan. Sve je ovdje, ali više to ne želimo. Tvrdim kako je to enigma moderniteta. Ne radi se o nekoj vrsti protestantske etike koja zabranjuje ne znam što. Radi se o tome da izgubite žudnju i tek onda dolaze prohibicije – što je upravo očajnički, sekundaran pokušaj oživljavanja žudnje.

Slavoj Žižek

Derridaove teorije o žalovanju i melankoliji možemo smjestiti pod rasprave o suvremenoj subjektivnosti. U kontekstu psihoanalize melankolija se tradicionalno smatrala oblikom patologije tj. ne-prorađenog žalovanja koje subjekt ostavlja u depresiji. S druge strane, u posljednje vrijeme melankolija se ponovno javlja kao paradigma subverzije, primjer toga kako ono što je otpisano kao nešto negativno može biti reinterpretirano kao 'poziv na oružje', ili čak i mesijanski poziv u nekim kontekstima. Ključni element ovakvog čitanja produktivnih mogućnosti melankolije jest ideja očuvanja objekta. Žalovanje je proces u kojem prepoznajemo gubitak i žalujemo ga, te koji rezultira pomirenjem sa smrću objekta i njegovom introjekcijom u ego da bi se život mogao neometano nastaviti. Stvar koja je izgubljena više nema egzistenciju, iako je se prisjećamo s užitkom i tugom. Psihički prostor subjekta koji žaluje je 'proširen' u smislu da introjicirani objekt potiče psihički rast, dok se mi identificiramo s aspektima onih koje smo voljeli i izgubili (Frosh: 2013: 51).

Melankolična subjektivnost proizvodi neku vrstu nemira putem kojeg otkrivamo, ili osjećamo, da nešto nedostaje. Postavlja se pitanje je li valorizacija melankolije kao strukture gubitka zapravo način prikrivanja nečeg drugog, nečeg dubljeg i sveprožimajućeg, što s lakanovske pozicije može biti samo (fundamentalni) manjak. „Ukratko, ono što melankolija

prikriva jest da objekt nedostaje od samog početka, da njegovo pojavljivanje koincidira s njegovim manjkom, te da ovaj objekt nije ništa drugo nego pozitivizacija praznine ili manjka, anamorfni entitet koji ne postoji. Paradoks je u tome što nam ovo varljivo prevođenje manjka u gubitak omogućuje da potvrdimo naše posjedovanje objekta; ono što nikada nismo posjedovali također ne može nikada biti izgubljeno, stoga melankolik, u svojoj bezuvjetnoj fiksaciji na izgubljeni objekt, na neki ga način posjeduje upravo u svom gubitku“ (Žižek, 2000: 660). Ovaj argument manjka naspram gubitka možemo povezati s Derridaovom idejom da su 'ostaci' s kojima se pojedinac nosi zapravo 'ostaci ostataka', a ne ostaci nekog stvarnog, supstantivnog objekta (Frosh, 2013: 61).

Nešto/nekog smo izgubili i odsutnost tog objekta nas proganja sve dok taj objekt nije ponovno pronađen tj. dok žalovanje nije razriješeno kroz proces introjekcije i objekt postane dio nas. Međutim, Žižek tvrdi da se ovdje odigravaju dvije stvari. Prvo, ne postoji izgubljeni objekt kao takav, već konstitucionalno i univerzalno iskustvo manjka, nemoguće praznine koja nikada ne može biti potpuno premoštena. Drugo, mi se s tim manjkom nosimo tako da se pretvaramo da je on zapravo gubitak, tj. izmišljanjem objekta za kojim možemo žalovati (Frosh, 2013: 61). Prema Žižeku, „jedini način na koji možemo posjedovati objekt koji nikada nismo imali, koji je od samog početka bio izgubljen, jest tretirati objekt koji još uvijek potpuno posjedujemo kao da je taj objekt već izgubljen“ (Žižek, 2000: 661). Ovaj koncept preemptivnog žalovanja možemo povezati s Derridaovom idejom o beskrajnom žalovanju tj. odbijanju melankolika da okonča rad tugovanja zbog toga što mi već unaprijed žalujemo za onima koji su još uvijek kraj nas, kao i za onima koji su već umrli.

Međutim, gubitak je inherentan i samom iskustvu preživljavanja. Martin Hägglund smatra da je spektralnost neophodno svojstvo života općenito. Hägglund tvrdi da „kad živim od jednog trenutka do drugog, ja već postajem sablast za samoga sebe, proganjan onime tko sam bio i tko ću postati. Naravno, gubitak koji je inherentan ovom iskustvu preživljavanja je mnogo opipljiviji u stvarnom žalovanju nečije smrti, ali on je operativan na minimalnoj razini u svemu što doživljavam, pošto je nerazdvojiv od smrtnog bića koje jesam. Kada bih preživio potpuno netaknut, tada ne bih preživljavao; tada bi mirovao u apsolutnoj prisutnosti. Stoga, u življenju smrtnog bića uvijek postoji iskustvo neopozivog gubitka, pošto preživljavanje nužno podrazumijeva iskorjenjivanje onoga što *ne* preživljava“ (Hägglund, 2011: 127).

Za Hägglunda, gubitak nije nužno tragičan. Ovisno o sadržaju i situaciji, pojedinac može poželjeti dobrodošlicu ili se opirati, prigrliti ili oplakati, gubitak prošlosti. Poanta je, doduše u



tome da se uvijek moramo nositi s njime. Bez obzira na ono što radimo, mi smo progonjeni prošlošću koja je potisnuta ili komemorirana, a često i potisnuta upravo time što je komemorirana ili obrnuto. To je razlog zbog kojeg je proces žalovanja uvijek na djelu, kao što Derrida tvrdi u *Sablastima Marxa*, te zbog kojeg uvijek moramo odgovoriti na prošlost „pokapanjem“ mrtvih, bilo to u smislu zaboravljanja ili sjećanja (Hägglund, 2011: 127).

Za Derridaa, s jedne strane, žalovanje je čin vjernosti zbog toga što proizlazi iz privrženosti smrtnom drugom te iz želje da zadržimo tog smrtnog drugog. S druge strane, žalovanje je čin nevjernosti zbog toga što žalovati možemo samo ako smo odlučili nastaviti s životom bez drugog i stoga ostavili njega ili nju iza sebe. Ova izdaja je neizbježna – jedina alternativa nadživljavanju drugog jest samoubojstvo i stoga ubijanje sjećanja na drugog također – ali nasilje koje podrazumijeva nastavak života je svejedno stvarno. Da bih nastavio sa životom, ja ne mogu biti potpuno vjeran drugome zbog toga što moram mobilizirati svoju sposobnost da se snađem bez drugog i u tom procesu „ubiti“ svoju prethodnu privrženost u većem ili manjem stupnju. Stoga, opstanak života neizbježno stvara duhove, zbog toga što se mora razgraničiti od prošlosti koja ne može biti shvaćena i budućnosti koja ne može biti anticipirana (Hägglund, 2011: 128).

Ovakav tip subjektivnosti progonjen je žalovanjem koje se ne referira samo na prošlost i budućnost, već kao sablasni čin uznemirava sadašnjost. Stoga, ovaj tip subjektiviteta nikada ne može pronaći zadovoljavajuću ravnotežu, u njemu se uvijek nalazi nešto više od njega samog, neki suvišak, koji nadilazi granice sebstva. On je uvijek u dijalogu s mrtvima. To je radikalni subjektivitet zbog toga što nema drugih opcija nego slušati glasove umrlih dok oni nastavljaju u svom otporu. Ovo uznemiruje subjektivnost u smislu da nešto progovara iz *drugog* na što nikada ne možemo potpuno odgovoriti, neki zahtjev, prijetnja ili obećanje za koje subjekt zna da ga nikada ne može obuhvatiti (Frosh, 2013: 63). Nešto se vraća da bi nas proganjalo, nešto što nije bilo prepoznato prije, a mi smo nesigurni ujedno u vezi njegovog podrijetla i njegovog smjera kretanja. Stoga nije čudo da suvremena subjektivnost potpada pod sjenu melankolije (Frosh, 2013: 53).

Ako je identitet neka vrsta iluzije koja je temeljena na pretpostavci psihološkog integriteta i stabilnosti, tada je neočekivana razlika koju naša otvorenost alteritetu drugog iznosi na vidjelo dovoljna da otvori procijep u identitetu, kroz koji se može spoznati njegova praznina i nestabilnost. Takvo stajalište uklapa se u shvaćanja lakanovske psihoanalize, prema kojoj ono što omogućuje ljudsku subjektivnost jest rascijepljenost ili razdvojenost od malog djelića

drugosti, koji je dovoljan da se održi granica između onoga što može biti simbolizirano i onoga što ne može (Frosh, 2013: 17). Prema Žižeku, najzastrašujuća stvar u vezi postmodernog stanja nisu samo praznine i odsutnosti u životima ljudi – fenomen koji je možda naj snažnije evociran u modernističkim vizijama otuđenja – „već i način na koji je sve zajedno toliko tijesno umotano da nikakva distanca nije dopuštena. Na neki način, nema prostora za disanje“ (Žižek, 1991). Ova drugost svojom neočekivanom prisutnošću guta subjekt.

Moguće je tvrditi da se ovdje ne radi o 'patološkim' duhovima koji moraju biti istjerani, već o nekoj vrsti *proganjanja* koje je nužno za normalan psihički život. Sadašnjost ne može postojati sama po sebi kao zasebna točka u vremenu neinformirana prošlošću i budućnošću. Ona je uvijek prolazna, u tijeku, uvijek je zasićena zvukovima i prizorima sjećanja i očekivanja. Što znači da bez određenog stupnja i neke vrste proganjanja, ne postoji mogućnost sadašnjosti. Proganjanje je možda nužan uvjet mogućnosti da bi sadašnjost – koja zapravo nikada nije zaseban i odvojiv segment povijesti – postojala. Stoga, ako proganjanje shvatimo u kontekstu ponavljanja određenih označitelja ili kulturoloških modaliteta, ili u kontekstu nasljedstva roditeljskih ili generacijskih želja, tada ono možda nije samo norma, već i sasvim normalno. Ovom logikom, odsustvo proganjanja činilo bi se kao doista neizvjesno i uznemirujuće stanje. Važno je imati na umu normalnost ove vrste proganjanja kada smo suočeni sa sveprisutnošću 'istjerivanja' naših duhova – bez duhova naše bi misli možda bile ispražnjene od svog sadržaja (Frosh, 2013: 41).

Područje unutarnje, psihičke stranosti je čest fokus psihoanalize. Npr. Kristevina meditacija o drugosti *Strangers to Ourselves* (1988), temelji se upravo na ovoj ideji da postojanje nesvjesnog „unutar“ nas podrazumijeva da je subjekt proganjan od strane nečeg drugog, neobičnog, stranog, a ipak stvarnog (Frosh 2013: 46). Teoretsku podlogu za ovo možemo pronaći i kod Jeana Laplanchea (1999) u obliku zagonetne neprevodljive poruke koja u svaki ljudski subjekt ulazi iz drugog. Dok dijete uspješno shvaća neke elemente roditeljske poruke, drugi elementi čine 'ostatak' koji subjekt ne može integrirati, i koji ga nastanjuje kao nešto strano, ali konstitutivno (Frosh, 2013: 45). Drugi je ono što nas utemeljuje, ono što stvara zagonetnu vezu između onog što je središnje i osnovno u psihi i onog što je izvanjsko. Kroz djetetovu ovisnost o njegovom skrbniku, te kroz kontinuirani utjecaj tuđih želja i zahtjeva, pojavljuje se nešto tajno što uznemirava subjekt, manifestirajući se kao nesvjesna poruka koja je otporna na prijevod i na potpunu simbolizaciju. To je prema definiciji neka vrsta traume te stoga nešto što vodi do proganjanja. Svakodnevno shvaćanje onoga što znači nazvati nešto

„nesvjesnim“ jest to da svatko od nas postaje *podvrgnut* silama koje ne može kontrolirati i s kojima ne može komunicirati (Frosh, 2013: 46).

Ova laplancheovska paradigma sugerira da je specifična poruka oko koje je nesvjesni život organiziran zapravo poruka drugog, te da se ovdje radi o tajni, dijelom zbog toga što ta poruka nije svjesna ni drugome. Stoga, kada Laplanche govori o *zagonetnom označitelju* on možda ukazuje na nešto vrlo slično onome o čemu Abraham govori kada kaže da „fantomi koji nastanjuju naše umove rade to bez našeg znanja, utjelovljujući neizrecivu tajnu . . . drugog“ (Abraham, 1988: 3). Pitanje koje se postavlja jest: što bi mogla biti tajna drugog? Je li to izjava o seksualnoj želji, ili možda nešto puno osnovnije i neophodno, neka elementarna tajna, neka vrsta imena koje nikada ne može biti izgovoreno? (Frosh, 2013: 46)

Prisutnost drugog koji proganja subjekt postaje nešto na što smo suviše privrženi. Drugi nas ne želi ostaviti na miru zbog toga što mi ne uspijevamo pronaći način da mu dopustimo da ode. Razlog zbog kojeg nikada nećemo uspjeti privesti žalovanje kraju i dopustiti preminulome da ode mogao bi ležati upravo u nepravdi za koju još uvijek osjećamo da je vezana za drugog i u odgovornosti koju nastavljamo osjećati, ali s kojom se ne možemo suočiti. Ako ovo nije melankolično stanje, što jest?

## Rad tugovanja kao osnovna forma intersubjektivnosti

Derrida pokazuje kako ono što naziva „nemogućim žalovanjem“, tj. kontinuirani odnos s gubitkom kojim odbacujemo i odričemo se utjehe i oporavka, razjašnjava fundamentalno decentriranje sebstva. Derrida „bivanje-u-nama“ izgubljenog drugog definira kao apsolutni višak, neku vrstu eksterioriteta koji pripada drugom koji prebiva u prostoru koji nije ni unutar ni striktno izvan psihe. Prisutnost drugog u sebstvu je iskustvo nečega što je „veće“ od samog sebstva, a mogućnost žalovanja za drugim je naposljetku konstitutivni dio onoga što znači biti sebstvo.

Lociranjem *drugosti* koja se odupire pokušaju konstituiranja subjekta ili učvršćivanju dojma o ograničenosti identiteta, neprekidno žalovanje uspijeva u otkrivanju „esencijalne anakronije u našoj izloženosti drugome“ (Derrida, 2001: 160). Taj anakronizam ukazuje na izvanjskost koja razbija iluziju o striktnom identitetu, te nas dovodi u odnos sa singularnošću drugoga i s našom vlastitom smrtnošću (Derrida, 2001: 164). Stoga za Derridaa priznanje smrti drugog podrazumijeva priznanje naše vlastite smrti; smrtnosti koju utjelovljujemo kao uvjet života. To priznanje imenuje uvjet naše etičke orijentacije u svijetu, tj. Derridaovim riječima, uvjet „gostoprimstva, ljubavi ili prijateljstva“ (Derrida, 2001: 160).

Odnos prema drugom podrazumijeva logiku dvostruke eksproprijacije: predavanja sebe drugome i uzimanja drugog u sebe bez uništavanja njegovog alteriteta. To je uvjet 'izvornog žalovanja'. Zapamtiti mrtve znači očuvati ih živima u vlastitom sebstvu, prisvojiti ih i stoga izbrisati njihovu drugost. S druge strane, zaboraviti i ne prisvojiti mrtve je također čin nevjere jer to znači zaniijekati njihovo preživljavanje. Rad tugovanja je stoga konstitutivan neuspjeh, ali neuspjeh koji „ne čeka tzv. pravu smrt“ (Foran, 2016: 246). Žalovanje uvijek podrazumijeva rizik „narcisoidnog patosa“, „prisvajanja“ i kanibalističke „konzumacije drugog“ (Derrida, 2001: 168, 159, 225). Ali ono također najavljuje „beskonačnu“, „neutješnu“ i „nepomirljivu“ konačnost (Gaston, 2006: 2).

Rad tugovanja je proces tijekom kojeg period u kojem živimo u sjećanju na umrlu osobu mora postepeno proći i mi moramo naučiti zaboraviti da bi mogli nastaviti s našim životima. Drugim riječima, žalovanje je nemoguć rad zbog toga što zahtijeva da ujedno živimo „u sjećanju na“ drugoga i da ga istovremeno „naučimo zaboraviti“. Jaz između sjećanja i

zaboravljanja u radu tugovanja je stoga nemoguće zatvoriti. Riječima Seana Gastona: „žalovanje je ujedno neizbježno i nemoguće“ (p.vii).

Svaki naš odnos s drugim je unaprijed strukturiran smrću drugog. To također podrazumijeva da je i svaki budući odnos s drugom osobom također unaprijed strukturiran smrću drugog. Stoga, smrt drugog i nemoguće žalovanje postaju primijenjeni kao *a priori* struktura ne samo svakog stvarnog odnosa, nego i bilo kojeg priželjkivanog možebitnog odnosa koji nije postignut u stvarnosti. Iz ovih razloga rad tugovanja možemo smatrati općom formom intersubjektivnosti.

## Literatura:

Abraham, Nicolas (1988) 'The Phantom of Hamlet or the Sixth Act: Preceded by the Intermission of "Truth"' u: *Diacritics*, Vol. 18, No. 4, pp. 2–19.

Abraham, Nicolas i Maria Torok (1978) *L'Ecorce et le noyau*. Paris: Aubier Flammarion.

Abraham, Nicolas i Maria Torok (1994) "Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation" u: *The Shell and the Kernel, Volume I: Renewals of Psychoanalysis*. Chicago & London: The University of Chicago Press. Preveo Nicholas T. Rand.

Abraham, Nicolas i Maria Torok (2005) *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Minneapolis: The University of Minnesota Press. Preveo Nicholas Rand.

Appelbaum, David (2009) *Jacques Derrida's Ghost: A Conjuraton*. State University of New York Press.

Blanco, María del Pilar i Esther Peeren (2013) *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. New York & London: Bloomsbury Academic.

Castricano, Jodey (2001) *Cryptomimesis: The Gothic and Jacques Derrida's Ghost Writing*. McGill-Queen's University Press.

Critchley, Simon (2009) *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. Verso.

Davis, Colin (2007) *Haunted Subjects Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*. Palgrave Macmillan.

Davis, Colin (2013) „État Présent: Hauntology, Spectres and Phantoms“ u: Blanco, María del Pilar i Esther Peeren (2013) *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. New York & London: Bloomsbury Academic.

Derrida, Jacques (1986) *Memoires for Paul de Man*. New York: Columbia University Press. Preveli Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava i Peggy Kamuf.

Derrida, Jacques (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press. Preveo Thomas Dutoit.

- Derrida, Jacques (1995) *Points . . . Interviews, 1974-1994*. Stanford: Stanford University Press. Prevela Peggy Kamuf.
- Derrida, Jacques (1995) *The gift of death*. Chicago and London: The University of Chicago Press. Preveo David Wills.
- Derrida, Jacques (2001) *The Work of Mourning*. University of Chicago Press. Preveli Pascale-Anne Brault i Michael Naas.
- Derrida, Jacques (2002) *Sablasti Marxa, Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. Preveo Srđan Rahelić.
- Derrida, Jacques (2003) „Avant-propos“ u: *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2003) *Béliers. Le Dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2005) „Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok“ u: Abraham, Nicolas i Maria Torok: *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Minneapolis, The University of Minnesota Press, str. xi-xlvi. Prevela Barbara Johnson.
- Derrida, Jacques (2001) *Papier machine*. Paris: Galilée.
- Fisher, Mark (2012) „What Is Hauntology?“ u: *Film Quarterly*, Vol. 66, No. 1. str. 16-24.
- Foran, Lisa (2016) *Derrida, the Subject and the Other: Surviving, Translating, and the Impossible*. Palgrave Macmillan.
- Freud, Sigmund (1984) „Mourning and Melancholia“, „The Ego and the Id“, „Beyond the Pleasure Principle“ u: *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, Vol. 11. The Pelican Freud Library, Harmondsworth: Penguin.
- Frosh, Stephen (2013) *Hauntings: Psychoanalysis and Ghostly Transmissions*. Palgrave Macmillan.
- Gaston, Sean (2006) *The impossible mourning of Jacques Derrida*. Bloomsbury Academic Continuum.

Häggglund, Martin (2011) „Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux“ u Bryant, Levi R., Nick Srnicek & Graham Harman: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press.

Heidegger, Martin (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed. Preveo Hrvoje Šarinić.

Jameson, Frederic (2008) „Marx's Purloined Letter“ u: *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London: Verso.

Kirkby, Joan (2006) “Remembrance of the Future: Derrida on Mourning“ u: *Social Semiotics*, Vol. 16:3, str.461-472.

Martinon, Jean-Paul (2007) *On Futurity: Malabou, Nancy and Derrida*. Palgrave Macmillan.

Marx, Karl (1983) *The Portable Karl Marx*. Harmondsworth: Penguin.

Nadal, Paul (2012) „Death as Impossible Possibility: Notes on Derrida's Critique of Heidegger's Existential Analysis of Death“. <https://belate.wordpress.com/2012/01/06/derrida-aporia-death>. Stranica učitana 25. siječnja. 2017.

Patton, Paul i Terry Smith (2001) *Jacques Derrida: Deconstruction engaged*. Sydney: Power Institute for Visual Arts.

Rashkin, Esther (1992) *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative*. Princeton: Princeton University Press.

Ronell, Avital (2013) „Stormy Weather: Blues in Winter“. [https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/02/02/stormy-weather-blues-in-winter/?\\_r=0](https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/02/02/stormy-weather-blues-in-winter/?_r=0). Stranica učitana 15. siječnja. 2017.

Roudinesco, Elisabeth (2008) *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. Columbia University Press. Preveo William McCuaig.

Royle, Nicholas (1995) „This is Not a Book Review: Esther Rashkin, Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative“ u: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Volume 2, No. 1, str. 31–5.

Wolfreys, Julian (2002) *Victorian Hauntings: Spectrality, Gothic, the Uncanny and Literature*. Basingstoke: Palgrave.



Žižek, Slavoj (1991) *Looking Awry*. Cambridge, MA: MIT Press.

Žižek, Slavoj (2000) „Melancholy and the Act“ u: *Critical Inquiry*, No. 26, Issue 4. Chicago Journals, str. 657–81.